مواقــف (*)

كتب أدونيس في افتتاحيَّة العدد الأول من **مواقف**:

«**مواقف** فعل مجابهة. تزول في هذا الفعل هالة القداسة. لن تكون هناك موضوعات لا يجوز بحثها. هذا الفعل يتخطّى كل **تكريس** كل **نهائية** كل **سلطويّة**».

«مواقف تفجّر جيل عربي اختبر ما في الحياة العربيّة من تصدّع وخلل، وقرّر أن **يبحث**، **ويكتشف**، **ويبني** من جديد».

تطمح مواقف أن تكون **استباقاً**. كل استباق **ابداع**. **الحضارة ابداع**. **ليست استخدام الأدوات بقدر ما هي ابتكار الأدوات**».

والآن، بعد مرور اثني عشر عاماً على صدور **مواقف**، لا يزال هذا الدور الذي نهضت للاسهام **فيه هو ما** يشكل مشروعيتها التاريخية.

إذ لا بد لأي مجلة، كي تمتلك هذه المشروعية التاريخية من أن تكون، **انطلاقاً**، جواباً على المرحلة، ليس بمعنى تقديم الحلول (حصراً)، **بل أولاً** وقبل كل شيء، بمعنى وعي المرحلة وطرح **الأسئلة** عليها. ونهجاً، القدرة على استقطاب الأسئلة، وتلمس الردود **المتفرقة** (التي قد تبلغ حد التناقض)، بحيث **تتمحور هذه الأسئلة**، وهذه الردود وتتعمق **وتتبلور** بفعل كون المجلة:

على مستوى التزامن **حيّز لقاء**

على مستوى السّياق **مسار تفاعل وتبلور**

لقد نضجت فكرة إصدار **مواقف** بين صيف ١٩٦٧ وصيف ١٩٦٨، في هذا المفصل التّاريخي للفكر العربي. وقد جاء صدورها نتيجة لوعي مجموعة من المثقفين بأن مشروع عصر النهضة، كما طرح، لا بد أن يكون موضع نقد وتحليل وإعادة نظر، كمقدمة لتبلور تصوّر جديد.

وفي رأيي أن فكر ما سمّي بـ «عصر النهضة» يستمر حتى مرحلة ١٩٦٧، حين شكلت الهزيمة امتحاناً قاسياً رجّ مقوماته الأساسية:

فقد بلور هذا الفكر، تصوّراً للشخصية العربية، الثقافية ــ التراثية ــ القومية يقدّمها ذاتاً كاملة معصومة، وحقيقة أصيلة خالدة، يمكنها متى استيقظت واسترجعت خصائصها أن تحقق سالف مجدها. يتضح هذا التصوّر في نتاج كتّاب القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن ويستمر في نظرات المؤسسات الثقافية والأحزاب القومية، لعربية أو السورية وشعاراتها.

كما أن تصور الفكر النهضوي، والمؤسسات المعبّرة عنه، رأى التحديث يقوم على اقتباس الحداثة الغربية، علوماً ومؤسساتٍ ونمطَ حياة (حتى لو اتخذ في بعض البلدان شكل الاقتباس

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الانتقائي). وصاحَبَ هذا «التحديث» «تحديث فكري» تمثّل في الانفتاح على تيارات غربية، فكرية — سياسية — فنيّة (ليبرالية، ديمقراطية، مادية، اشتراكية، علمانية، رومنطيقية، تكعيبية...).

وما عمّق الأزمة هو ضمور البعد النقدي التاريخي. إذ سمح هذا الغياب النقدي بتصور إمكانية الاقتباس (الاستهلاكي)، وبقاء الأفكار والأنماط والمؤسسات والتقنيات المقتبسة في حدود الوظيفية المباشرة دون تصوّر لأي تفاعل يمس الطبيعة اللاتاريخية المعصومة للشخصيّة القومية. هذا الفهم اللاتاريخي للتحديث سمح، مثلاً، للنظام الواحد بانشاء مؤسسات علمانية مع استمرار تغذيته للمؤسسات الدينية وبدأ انفجار التناقضات.

مع هزيمة ١٩٦٧ برزت حدّة التناقضات في الفكر النهضوي السائد، وفي البنى المتولّدة عن مشروع التحديث. وما النقد الذاتي الذي أعقب هذه الهزيمة إلا واحد من المظاهر العنيفة الكاشفة عن هذه التناقضات. وقد جاء النّقد الذاتي طرحاً للأسئلة على الحداثة بالمفهوم الغربي وعلى العلاقة بالغرب، وعلى تصوّر الذات الكاملة والتراث المعصوم، والفهم الجزئي والسطحي للتاريخ. ويكفي أن نتذكر أن مجلة «الآداب» التي مثلت التصور الكامل للذات القومية طوال أكثر من عقدين من الزمن كانت المجلة التي بادرت الى نشر بيان ٥ حزيران لأدونيس وهو البيان الذي افتتح هذه الموجة.

في مناخ وعي هذه التناقضات، صدرت **مواقف**، ومن أجل تلمّس الأسئلة المطروحة على الذات تراثاً ونهضة وحاضراً، وعلى الحداثة، على مختلف مستوياتها وتعبيراتها.

وإسهاماً في تحليل هذه الأسئلة ومحورتها

وفي استشراف تصوّر يرسم ملامح الشخصية القومية التاريخية النامية المتجددة المتكاملة. تواصل صدورها.

إن ما ذكرنا من النقد والتحليل وإعادة النظر والتجاوز يشكل مشروعاً تاريخياً هائلاً يلزم المنخرط فيه، **بسبر مجاله واعتماد البحث منهجاً، برسم مساره في ضوء الفكر النقدي والنظر التاريخي التطوري للظواهر، بتدقيق أدواته النقدية، وإبداع خطابه.**

هكذا فتحت **مواقف** الملفات التي جعلتها الهالات والحساسيات فوق البحث والتحليل، فطرحت موضوعات كالتراث والحداثة والدين والمرأة والجنس والثورة والإبداع. وأعادت النظر في قضايا الحداثة ومفهوماتها سواء كان ذلك في الشعر والفن عامة أم في النقد والفكر الفلسفي والتاريخي والديني والاجتماعي. وبلورت عدداً من المواقف؛ مثلاً، أبطلت الأعمالَ المنشورة فيها التناقض الذي دار حوله الجدل طويلاً بينَ الابداع والالتزام. فالمبدعون الذين التفّوا حول **مواقف**، لم يتنازلوا عن ابداعيّتهم (مع أنهم في غالبيتهم من المناضلين بالفعل والممارسة الى جانب نضالهم الكتابي).

لكي تبقى **مواقف** أمينة لهذه المنطلقات، كان لا بد لها من الاستقلالية المطلقة التي تشكل ضمانة لاستمرار موقفها النقدي. ولقد تحمّلت في سبيل هذه الاستقلالية الكثير من الضغوط فضلاً عن المنع والمصادرة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن هذه الاستقلالية تبدو الآن أشدّ ضرورة ، وذلك لأن الانهيارات المتتالية وانكشاف هزيمة المشروعات التحديثية السطحية واتساع خارطة القمع وازمة الايديولوجيات تجعل موقف البحث والنقد والتحليل في إطار من التنوع والحوار والصراع والتفاعل ، نضالاً مصيرياً . يزداد شعورنا بضرورة ذلك متى تذكرنا أنّ المجلات الثقافية اليوم ، هي في الغالب ، مجلات أحزاب أو مجلات أنظمة ، أو مجلات مستقلة تتفق في المشروع والنظر مع حزب ما أو نظام ما ، أي أنها مجلات مؤسسات تطرح نفسها كجواب على أسئلة المرحلة .

مواقف ليست دائرة جواب ، كما أنها لا تطرح نفسها بديلاً . **مواقف** مسار تساؤل وبحث ، تتقاطع فيها الأصوات ، تتعارض أو تتلاقى ، لكن تتفاعل باستمرار . **مواقف** ليست بديلاً يلغي غيرها ، لكنها مع ذلك التحدّي الضروري . وأسئلة الخلخلة الضرورية لكل تطور ونمو ، تحتضن بذور الجديد والمختلف المتجاوز . تفتتح الطرق المحرمة . تهجيء المهمات الغامضة أو المقموعة . من هنا كانت مجلة الابداع ، والحيّز الأقدر على تلمس التحركات الفكرية والتيارات الجديدة في المحيط العربي ، والمستعدة دوماً للدفاع عن حرية الانسان في التعبير .

هكذا كان طبيعياً ، أن تستقطب **مواقف** بسبب من منطلقاتها هذه ، الأصوات الأكثر وضوحاً والأكثر جذرية في مواقفها ونقدها ، على امتداد الوطن العربي ، كما كان طبيعياً في ضوء إيمانها بالعمل الجماعي أن نقيم روابط فكرية وشيجة مع مجلات أو حلقات فكرية جذرية مستقلة في بعض البلدان العربية .

وقد ترتّب على هذه المنطلقات أن تكون **مواقف** مجلة جماعة . فاتّجاهها وخطوطها هي دوماً ثمرة تشاور وتحليلات ولقاءات ومراسلات ، دون أن يعني ذلك كونها مجلة جماعة منظمة ، منضبطة في صيغة ثابتة . هناك حول **مواقف** دائرة تفاعل حر ، تتحقق فيها المراجعة والنقد والنقض وإعادة النظر والتجريب وطرح القضايا الجديدة . هذه الصيغة العفوية مرتبطة أساساً بشخصية المجلة كحيّز لقاء وحركة وتفاعل .

وأخيراً ، فإن التزام **مواقف** باستقراء الحاضر واستشراف المستقبل قد حتّم عليها البحث عن الطاقات الابداعية الجديدة بحثاً يكاد يتجاوز اهتمامها بالأسماء الكبيرة . ويمكن القول أن أهم الأصوات الشعرية (خاصة) التي ظهرت منذ صدور **مواقف** حتى اليوم قد عرفت انطلاقتها في هذه المجلة . والغاية من هذا البحث تتجاوز بسيكولوجيات التّشجيع ؛ لأن هذه الأصوات الجديدة تقدم ، متى كانت مبدعة ، بض الحاضر الحي ، وتهيّىء ، عبر تفاعلها بالمتقدّمين ، لغة الآتي . وهكذا تحدد **مواقف** موقعها المستمر في أفق طليعي يستشرف المستقبل .

خالدة سعيد

---

(٥) ألقيت هذه الكلمة في ندوة عقدها «المجلس الثقافي للبنان الجنوبي» بتاريخ ١١/ ١٢/ ١٩٨٠ بعنوان «المجلات الثقافية ، تجربة وأثر» . وقد تناول الموضوع مجلات **الآداب والطريق ومواقف**.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

محمد أركون

الاسلام، التاريخية والتقدم[1]

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا»
(المائدة — آية ٣)

«إنّ الدين عند الله الاسلام»
(آل عمران — آية ١٩)

«منعطف تاريخي ام وضع بشري: إن المعرفة التاريخية لا تجهل ولا يمكنها أن تجهل أياً من هذين المصطلحين، ذلك أن إنسان اليوم مضطر إلى أن يتساءل عن حصيلة الثورة التي يجتازها الآن، وعن المعنى الذي يريد أن يعطيه لوجوده في ما وراء العلم والتكنولوجيا والآلات».

ريمون آرون:

(أبعاد الوعي التاريخي ص ١٤٦)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تحدد هذه الاستشهادات الثلاثة، بشكل ممتاز، مجال التفحص الذي سنقوم به. لدينا من جهة دين اسمه الاسلام، الذي يقدم نفسه، استثناء على كل الأديان الأخرى، بصفته الدين الحقيقي، لأنه كان محلاً للوحي النهائي والأخير المعطى من قبل الله لكل البشر، ولدينا من جهة

---

(١) ألقي هذا البحث كمحاضرة في مؤتمر عقد بتونس عام ١٩٧٧ تحت عنوان: الوعي المسيحي والوعي الاسلامي في مواجهة قضايا التنمية. والنص الفرنسي متوافر في الأعمال الصادرة عن المؤتمر. يتتبع **أركون** في هذه الدراسة المطولة نسبياً، قضية التاريخية historicité ومصيرها في المجتمعات الاسلامية منذ تدخل القرآن وحتى أيامنا هذه. ويتبين لنا بعد قراءة المقال بشكل متأنٍ أن كل شيء يتغير مع التاريخ، وأنه حتى العقائد والأفكار الأكثر تأصلاً ورسوخاً (العقائد الدينية، فكرة الله والتعالي، الايمان، واللاايمان، المؤسسات الاجتماعية والسياسية الخ...) ليست بمنأى عن التحول والتغير حتى ولو اعتقد الانسان واعياً أو غير واعٍ أنها اشد ثباتاً من الجبال.

المترجم

أخرى التاريخ المتولِّد عن الفعل البشري ، الذي يزيد في تسارعه «انتفاضة الحياة» التي لا تُقاوَم ، إلى حَدّ أنّ الإنسان يعيد اليوم من جديد صنع التجربة التراجيدية ، كما حصل في زمن الإغريق القدماء.

لكن لنوضح فوراً بأن هذه المواجهة—على الأقل في مثل هذه الصورة الضاغطة والمباشرة والصراعية— هي خارجة عن نطاق الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ابتدأت المجتمعات الإسلامية تعيشها بشكل تجريبي (محسوس) منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبشكل أكثر كثافة وحدّة منذ الخمسينات (١٩٥٠). لكن الفكر الإسلامي الحديث لم ينظر حتى اليوم، ضمن منظور فلسفي بحت، للديالكتيك العتيق الذي يربط ما بين **الوحي والحقيقة والتاريخ**. كنتُ، فيما يخصني، قد أثرت هذه المشكلة في مقال— برنامج يتعلق بأعمال الغزالي[٣]. مع ذلك، فقد تبدى لي بأنه، لكي نحلل وندرس وضع الاسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح، فإنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما القرآن نفسه أيضاً. إن المهمة تبدو مرعبة لأسباب معروفة جيداً. سوف نرى، مع ذلك، لماذا هي شيء لا بد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن تحتله في الإسلام.

سوف نبتدىء بالبحث عن إشكالية معيَّنة تأخذ بعين الاعتبار الوضع الخاص بالإسلام من جهة، وكل المصاعب التي كانت قد أثيرت من قبل الفكر الغربي من جهة أخرى. سوف نطرح فيما بعد بعض الركائز التي تتيح تأملاً معاصراً حول الاسلام والتاريخيَّة.

١ — البحث عن اشكالية

إذ نتحدث عن الإشكالية (Problématique)، فإننا لا نقصد أبداً الانصياع لزي ثقافي رائج، وإنما الأمر يتعلق، على العكس، بمحاولة الاجابة عن انتظار ملايين المسلمين المتشوقين إلى فهم وضعهم في العالم المعاصر، والممزَّقين من قبل تناقضات مختلفة يرغبون في تجاوزها، حتى ولو لم يكن ذلك إلا بواسطة إيضاحات مهدِّئة. مع ذلك، فإن الإشكالية المستهدفة لا يمكن أن تأخذ في مفهومنا إلا قيمة الفرضية المساعدة على الكشف: ذلك أننا نعي جيداً خطورة المرحلة التاريخية التي يتصدى لها الفكر الإسلامي مع كل الحاجة الملحة لدمج وإدخال مفهوم التاريخيَّة ضمن مقولاته. أمّا المتزمِّتون والإيديولوجيون الذين يسيطرون على قطاعات واسعة من الرأي العام الإسلامي المعاصر، فسوف يقولون بأن مثل هذا العمل كان قد أُنجز من قبل القرآن،

---

(٢) Raymond Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Plon p. 146

(٣) **أركون**، مقالات في الفكر الاسلامي.
M. Arkoun. *Essais sur la pensée Islamique*. Paris. 1973 Ed. Maison neuve et la rose.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعمل النبي ... وابن خلدون ، سوف نبين كيف أن مثل هذا الموقف الذي لا يزال شائعاً جداً إلى الآن ، يتضمن بالضرورة ، رفضاً قاطعاً لفهم التاريخيّة والتفكير حولها ، بشكل منطقي ومعقول .

إن قيمة أي فكر وقوته تُثمّن بالقياس الى المفهومات (والمصطلحات) التي يخلقها ، أو التي يعدل من محتواها ، ونتائجها ، وطريقة استخدامها . تبعاً لذلك ، فسوف نحاول أن نجعل من الاسلام والتاريخية ، والتقدم مفهومات فعّالة من أجل انجاز بحثنا . سوف نتساءل ، بعدئذ ، عن مدى نجاح وتوافق المناهج المستخدمة سابقاً في مجالات مختلفة .

٠١٠١ نقد المفاهيم

بدءاً من الاستخدام الذي كان القرآن قد أجراه ، فإن مصطلح الاسلام كان قد امتد تدريجياً واتسع لكي يشمل مجالات شديدة الاختلاف . إنه لم يعد يكفي القول بأن الأمر يتعلق بدينٍ مميَّز تماماً من قبل شعائره (شعائر الاسلام) ، أو هو «دين الاسلام» ، أو أن الاسلام هو الدين الذي أتى به محمد(٤) » . في ما يخص تحليلنا ، فإن مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر .

هناك تعريف اسلامي للإسلام ، يمكن له أن يخدمنا كقاعدة ننطلق منها للوصول إلى تعريف إشكالي ، أي موجه صوب تساؤلات جديدة تتعلق بمعنى العامل الديني ووظيفته طبقاً للنموذج الاسلامي .

كانت الخطوط الكبرى لهذا التعريف الإسلامي قد جمعت حديثاً من قبل ل . غارديه في الموسوعة الإسلاميَّة . نجد هنا أن الصيغة المعجمية : (إسلام) قد تكررت ثماني مرات في القرآن **بمعنى التسليم بالنفس لله**(remise de soi à Dieu). يتضمن هذا التسليم بالنفس نوعاً من الاستبطان «لنداء» الله (سورة الانعام ، آية ١٢٥ — سورة الصف ،آية ٧، سورة الزمر آية٢٢) ولعاطفة التصديق (الدين) الواجبة تجاه الله المنعم والرحيم (آل عمران آية ١٩ و٨٥— المائدة ، آية ٣) ، ثم بعدئذ الإيمان المتميِّز بشكل واضح عن الإسلام كما تبيِّن لنا ذلك سورة التوبة ، آية ٧٤ وسورة الحجرات ، آية ١٤ .

من المفيد أن نضيف إلى كل ذلك ، أنه منذ البداية ، فإن هذا الاستخدام (أي استخدام كلمة اسلام) ، كان يحمل مفهوم «تحدي الموت ، أو التضحية بالنفس في سبيل النضال من

(٤) انظر ، **محمد عبده** : رسالة التوحيد. ص ١٥٢

وقد استشهد بذلك **لوي غارديه** في «**الموسوعة الاسلامية**» مادة : **اسلام**.

أجل قضية الله والرسول(٥) » مهما يكن من أمر ، فإنه لمن الواضح أن القرآن يركز أكثر على ضرورة الإيمان وكل الأعمال التي تعبر عنه أو تترجمه . راح الحديث النبوي والفكر الكلاسيكي كله يؤكد على التلاحم ما بين أجزاء العلاقة الخماسيّة التالية : إسلام — إيمان — دين — قانون — اخلاق . سوف نتذكر بأنه منذ الفترة المدنيَّة (فترة إقامة الرسول في المدينة) ، فإن الاسلام كان قد فرض نفسه كدين مدعوم بواسطة نجاح سياسي ، إذن **فهو حدث تاريخي بشكل كامل**.

هذا ما يفسر لنا التداخل ، في السور المدنية ، ما بين الذرى الوجودية والنماذج المكونة(٦) للوجود البشري التي نسعى بوسائلنا التعقلية المعاصرة إلى أن نفرِّق بينها . نريد أن نشير هنا بالطبع إلى التعارضات ذات الطابع الايديولوجي ما بين الزمني والروحي ، الدنيوي والمقدَّس ، العلماني والديني . . .

على قاعدة هذا الخلط ما بين الذرى الوجودية ومستويات المعنى ، تشكَّل ذلك المفهوم الراسخ : « دار الاسلام » ، معارضا بذلك « عالم الكفر ، أو الحرب » . **يستند هذا التقسيم** « للأرض المسكونة » — كما كان يقول المؤلفون الكلاسيكيّون — هو نفسه على **النواة الميتافيزيقية للاسلام**(٧) . كنت قد جمعت في مكان آخر الفرضيات التي تشكل هذه النواة والتي توجه منذ

---

(٥) انظر ، M.M Bravmann: *The spirituel back ground of early islam*. Brill 1972. p. 8

(٦) إن نعت الكينوني (existential) كان قد استخدم من قبل هايدجر للتفريق ما بين « الكائن بمجموعه ومأخوذاً ككل » وما بين الوجود المعاش (من وجودي existentiel) للانسان بشكل خاص (étant) نقصد بالنماذج المكوِّنة ، تلك النماذج الكبرى البنيوية للوجود البشري التي اقترحها القرآن ، والتي تلقت تحققاً ضمن النظام الوجودي لحياة المؤمنين.

(٧) يفصِّل أركون هذه الفرضيات التي تشكل النواة الميتافيزيقية للاسلام في ثمانية مبادىء :

أ — الله موجود . إنه هو الذي هو . ولا يمكن التحدث عنه بشكل صحيح إلّا عن طريق المفردات التي استخدمها هو في كلامه .

ب — إنه (أي الله) تكلم إلى كل الناس باللغة العربية ، وللمرة الأخيرة بواسطة محمّد .

ج — إن كلامه مجموع في كتاب موثوق هو القرآن .

د — إن كلامه يقول كل شيء حول كينونتي ، وكينونة العالم ، ووضعي في هذا العالم ، ووجودي ومصيري الخ . . . ولا يمكنني أن أخالف كلامه في أية لحظة .

هـ — كل ما يقوله هو وحده **الحقيقة** وكل **الحقيقة**..

و — استطيع (كمسلم بالطبع) وينبغي علي أن أتعرف هذه الحقيقة وذلك بالرجوع إلى عهد الصحابة أي إلى المؤمنين الأول الذين جمعوا الوحي من فم الرسول وطبقوه . هذا الجيل يشكل « الصدر الأول »

←

عام ٦٣٢ ميلادية ، طريقة الادراك الحسي والتعقل الاسلامي الصرف. كل آية قرآنية، وكل حديث محفوظ عن ظهر قلب ومكرَّر ، ومعلّق عليه (مشروح) في ظروف وجوديَّة شديدة التنوع ، كان قد شارك في تشكيل وديمومة ما سوف أدعوه بالهيكل الابيستمائي للإسلام (L'armature épistémique de l'Islam). هكذا فإن الاسلام المثالي الذي ينتج عن ذلك هو الدين الصحيح ؛ إنه يبطل (أو يلغي) كل الإسلامات الأخرى ، ولا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو أن يُبطل. إنه إذن متعالٍ وفوق تاريخي. هكذا يمكن أن تُخمِّن كل الصعوبات التي سوف تنجم عن إسلام كهذا من جهة والتاريخية من جهة أخرى.

إن إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق ما بين **الاسلام المثالي والاسلام التاريخي** المتشكل نتيجة التجاور أو التتابع الزمني للإسلامات السوسيولوجية. تتيح لنا كل البحوث التي افتتحت في القرن التاسع عشر وطورت ، خصوصاً ، من قبل التنقيب «الاستشراقي» ، أن نتأكد بشكل راسخ من وجود هذين النوعين من الاسلام. المسألة المطروحة عندئذ هي في تبيان كيف وأين حدثت الانقطاعات أو التواصلات ما بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي. سوف نرى كم هي جداً عسيرة هذه المسألة ، ذلك أنه ينبغي حيازة معلومات تنقصنا من أجل أن نميز ما بين : الدين المعاش ، لكن المفهوم بشكل غير متكافىء ، والدين غير المعاش وغير المفهوم بشكل متكافىء والدين غير المعاش لكن الخاضع للتحليل «العلمي» ، وأخيراً الدين المعاش والسائر نحو الوصف المتكافىء والتفسير المتكافىء.

سوف تلقي كل هذه الإشارات تنويراً أوليا عن طريق تحليل مفهوم **التاريخية** (l'historicité). كانت الكلمة قد ظهرت للمرة الأولى — حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية — في مجلة **نقد** critique وذلك في ٦ نيسان ١٨٧٢ (ص ٢٠٩). أما روبير فإنه لا يذكرها[٨]. إن الأمر يتعلق ، في الحقيقة ، **بصياغة علميَّة مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة**

ز — إن اختفاء الرسول كان قد وضع كل المؤمنين في حالة الدائرة التفسيرية ، ذلك أن كل واحد منهم يواجه منذ الآن فصاعداً النص الذي يمثل الكلام الموحى. وكل منهم عليه «أن يصدِّق لكي يفهم وأن يفهم لكي يصدِّق»

ح — إن علوم القواعد والفيلولوجيا والبلاغة والمنطق تعلمني أساليب الوصول إلى المعنى وإنتاج المعنى ؛ إنها تتيح إذن أن نستخلص من النص — الكلام (القرآن) **الحقيقة التي تضيء عقلي وإرادتي وأعمالي** : M. Arkoun. *Lecture de la Fatiha.* in Mélanges A. Abel, Brill 1974.

(٨) في الواقع أن «روبير» يذكرها بشكل مختصر جداً في طبعته الجديدة (١٩٧٨) التي يبدو أن اركون لا يشير إليها ، وإنما يشير إلى طبعه سابقه ، وهي (أي التاريخية) معرَّفة كما يلي : «التاريخية هي صفة كل ما هو تاريخي». هذا التعريف الذي سينتقده اركون فيما بعد (ص ١٠) ، يسقط من حسابه كل الأحلام والخيالات والميتولوجيات التي كان لها دور في تحريك التاريخ ، دون أن تترك أثراً مادياً مباشراً

المترجم

الوجوديين للتحدث عن الامتياز الذي يمتلكه الانسان في انتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية. بهذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمُّل التغيُّر (le changement) والتفكير به كمقولة وجودية مشدودة إلى ذرى الكينونة ، والمعرفة والتقويم والملكية. هنا راحت تظهر المشكلات الفلسفية الأكثر هولاً كالتاريخية ، والحقيقة المطلقة ، والعقل(٩) الذي يتعرفها — كما يقول القرآن — ويصوغها.

في كتاب له حديث ، يقدم آلان تورين استخداماً جديداً لمفهوم التاريخيّة يساعده في اقتراح نظرية سوسيولوجية تولي مجالاً كبيراً للبعد التاريخي للمجتمعات. تعرَّف التاريخية هنا بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في «إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً(١٠)». «ما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي ، فيما وراء اعادة إنتاجها مختلطة مع الحوادث التي يمكن أن تغيرها ، وفيما وراء امكانياتها على التعلُّم والتأقلم ، كإمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات ، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية. بدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ ، فإن المقالة تتعلق بوضع التاريخيّة في قلب المجتمع كمبدأ منظِّم لحقل من العلاقات والممارسات(١١)».

نستخلص من هذا التحديد ، بشكل خاص ، امكانية تجاوز التعارض المفتعل ما بين البنية والتاريخ ، وأن نمفصل ، على العكس ، التحليل السوسيولوجي والمنظور التاريخي. ينبغي امتحان القيمة العملية لهذا المكتسَب المنهجي وذلك بأن نوضح كيف أن الاسلام المثالي يتدخل كنوع من المعرفة — النموذج من أجل **تسريع التاريخية أو إبطائها في المجتمعات الاسلامية**. ولكن أيضاً ينبغي تبيان كيف أن العناصر الأخرى للتاريخية (نماذج ثقافية محلية ، بنى الانتاج والتبادل التجاري ، البنى الاجتماعية — السياسية الخ...) تكشف أو تعري الوظيفة الايديولوجية — وبالتالي الجوانب المؤقتة والظرفية — الاحتمالية ، للإسلام المثالي.

هناك معنى للتاريخيَّة ، يبدو أنه مقصور على «المؤرخين المحترفين» : إنه يعني تلك الخاصية التي يتميز بها كل ماهو **تاريخي** ، أي **ما ليس خيالياً أو وهماً** ، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي إن هذا التعريف ، العلمي ظاهرياً ، ينطوي في الواقع على مخاطر ضخمة هي التي يعريها لنا بالضبط تاريخ المؤرخين. إن محكمة التاريخ الذي يكتَب ، معروفة جداً لدرجة أنه لا لزوم لإثارتها هنا. نحن لا نستطيع ، مع ذلك ، أن نتجنب قضية التاريخانيَّة

---

(٩) في ما يخص معنى كلمة «عقل» في القرآن ، انظر : M. Arkoun. Peut-on parler de merveilleux dans le Coran? in *L'étrange et le merveilleux dans la civilisation musulmanne Médiévale*, Ed. Sindbad 1976.

(١٠) — (١١) Alain Touraine: *production de la société*, Seuil, 1973, p. 62. 33.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

(historicisme) التي كان عبد الله العروي قد أعاد لها الاعتبار بحماسة وموهبة، منذ وقت قريب وذلك ضمن إطار فكر عربي نقدي(١٢).

إن التاريخانية هي من المصنوعات (المصطلحات) التي تثير مناقشات لا تنتهي إلى الحد الذي تصبح فيه عصيّة على الاستخدام. إن معظم التعريفات التي أعطيت لها ايديولوجية. حتى عندما يجهد المؤلفون في أن يتوقفوا عند التحديد الشكلي لها بغية الدرس والتحليل. إن التاريخ، حين يُنظَرُ إليه، كحقل تنافس للدوافع والمطامح البشرية، فإنه من غير المدهش آنذاك إن لم نستطع فك رموزه بمعونة تلك التحديدات الشكلية التي لا تلزم بتحديدات واقعية ملموسة، أي بالحفاظ على تفريق جذري ما بين المستوى النقدي والمستوى الأونطولوجي. وتنطبق هذه الملاحظة الأساسية على التاريخيَّة أيضاً التي أدت إمّا إلى تهييج وجودي لا يحتمل، وإمّا إلى ملاحظة تقنيَّة (باردة) للوقائع. إن التاريخانية تعترف صراحة بفرضيات فلسفُية أو أيديولوجية، في حين أن هذه الأخيرة تدخل نفسها خلسةً إلى مفهوم التاريخية، حتى عندما يحاول المؤرخ أن يبقى عند حدود مهمته الخاصة: أي دراسة التغيُّر أو التحول (le changement) استطاع المؤرخون عندها أن يميزوا ما بين تاريخانية ميتافيزيقية في مواجهة تاريخانيّة وضعية (المقال عنها علمية)، وتاريخانية قومية ناشطة جداً في الايديولوجيات الحديثة، بالاضافة إلى تاريخانية جمالية (فنية)(١٣). نجد، في هذه الحالات جميعاً، أن الهدف المنشود هو **التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية**، **وتأصيلها**، وذلك عن طريق **التلاعب بالتاريخ**، **وتوجيهه في اتجاه خطي** (linéaire) **متواصل**، تأصيلاً ينطوي على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

١ — التقدم المتدرج (مع الزمن)، انطلاقاً من أصل «بدائي» (= ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالاً باستمرار الوضعية (le positivisme)

---

(١٢) *La crise des intellectuels arabes*, Maspéro, 1974

يبقى هناك، مع ذلك، فارقٌ أساسي ما بين **أركون والعروي**. هو أن الثاني يعتقد بضرورة المرور (مرور العرب) بمرحلة التاريخانية (أي مرحلة كتابة التاريخ بشكل قوي ووطني ومركزي كما حدث في أوربا إبان تشكل القوميات في القرن التاسع عشر وحتى مطلع هذا القرن، في حين أن **أركون** لا يرى ضرورة ذلك، بل يعتقد بإمكانية الدخول فوراً في مرحلة التاريخية (أي مرحلة البحث التاريخي الحديث المتحرر إلى أقصى حد ممكن من الأفكار الايديولوجية المسبقة)

المترجم

(١٣) انظر، Morris Wesley: *Toward a new historicism*, Princeton 1972

في الواقع ان أركون يعطي هنا تعريفاً متكاملا لمفهوم التاريخانية، ومن الواضح أنه يرفض تبنيها من أجل فهم التاريخ أو كتابته

المترجم

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

٢ــ التقدم التراجعي (= إلى الخلف) (involutif) ، وذلك انطلاقاً من أصل متعال والتوجه نحو مستقبل أخروي (التيولوجيات التوحيدية).

إنه يبدو لنا ، إذن ، ضرورياً أن نوضح المصطلح عن طريق دمج كل أنواع النقد والمتطلبات التي فصلها عبد الله العروي تحت اسم التاريخانية ، وذلك بمساعدة مصطلح التاريخية . من وجهة نظر لغويَّة فإن اللاحقة ité تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) ، في حين أن اللاحقة isme تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل . هكذا ، إذن ، تتيح لنا التاريخية أن نبقى دائماً **في مستوى التساؤل** ، في حين أن التاريخانية **تغذي الوهم بوجود اتجاه محدّد ، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ**[١٤] .

بقي علينا ، قبل أن ننتقل إلى موضوعنا المركزي ، أن نقول بضع كلمات بخصوص التقدم (le progrès. ارتبط هذا المصطلح بالتاريخانية الظافرة التي صحبت ، بدءاً من القرن الثامن عشر في الغرب ، نجاحات الحضارة المادية . كان الفلاسفة والأخلاقيون الدينيون أو العلمانيون قد نبهوا بالحاح إلى مخاطر الطلاق الزائد ما بين التقدم التكنولوجي والتقدم الروحي للإنسان . راح الفكر الاصلاحي الاسلامي ــ كما هو معروف ــ يستغل هذه النقطة كثيراً ، من أجل أن يجدد الثقة بالوحي القرآني ، وأن يستهزىء بالتفوق «المادي» للغرب . هذا يعني أن الفكر الديني أو الفلسفي كان قد رضي لنفسه بأن يستمتع بالترديدات التقويّة أو التصورات المثالية ، في الوقت الذي كان ينبغي عليه فيه ، أن يقوم بشيء معاكس : أي أن يعرّي كل **المصاحبات البشرية للتكنيك** ، كما فعل ذلك ماركس بنجاح مرموق.

إن المقاومة أو الرفض الذي لاقاه فكر ماركس من ناحية الغرب ، ثم الانحرافات التي تعرض لها في المنطقة الشيوعية من العالم ، أخذت تبدو الآن متجاوَزة ، وذلك في مناخ الأزمة الحضارية التي يغرق فيها العالم منذ سنين قليلة . ربّما احتفظ التاريخ بسنة ١٩٧٣ كسنة عظمى حديَّة فيما يخص هذا المستوى : ذلك أن أزمة ، الطاقة كانت قد حوّلت (أو راحت تحول) المناقشة

---

(١٤) تعرّف التاريخانية (مصطلح يرجع الى عام ١٩٣٧) بأنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ . وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية . (روبير) . من المعروف أن التاريخانية (كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لاوغست كونت . وهي تمثل مرحلة متقدمة لا شك بالنسبة الى طريقة كتابة التاريخ في العصور الوسطى (سواء فيما يخص العرب أو الغربيون) ، ولكن ينبغي تجاوزها لكي نصل إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التيولوجي أو القومي ، وبشكل عام ، الايديولوجي للتاريخ . هذا التاريخ الذي كان يكتب في السابق (عند العرب وعند الغربيين أيضاً) من قبل مؤرخين خاضعين لتوجيهات الدولة المركزية ، وللأيديولوجيا الرسمية التي تحكم باسمها. المترجم

الأكاديمية المتعلقّة بالتقدم ، إلى نوع من الاكتشاف التجريبي واليومي ، من قبل الانسان الأكثر تواضعاً ، لهشاشة هذه الحضارة ، التي سيطرت على العالم ، بكل غطرسة حتى الأمس القريب .

إن انقطاع البترول أو انعدامه كان قد أثر أكثر من كل الحروب السابقة ، ومن كل المواعظ والأنظمة الفلسفية المعروفة ، في إثارة قضية التقدم في صميم الوعي المعاصر ، كقضية مركزية تخص الفرد والنوع البشري بأكمله[١٥] .

ما المصادر أو الثروات الخاصة التي يمتلكها الفكر الاسلامي ، والتي تؤهله لأن يتحمل مسؤولية هذه العقبات الناتجة عن هذا المنعطف التاريخي ، وتمكنه ، بالتالي ، من تجاوزها ؛ هذا هو ، فيما يخصنا ، السّؤال الاساسي الذي نحرص جيداً على الاّ نتجنبه أو نخفيه ، عن طريق الاستعارة المكررة للمسائل الاعتذارية (التبريريّة والدفاعية) . والموضوعات العزيزة جداً على الفلسفة الاخلاقية ، ثم التضادات التجريدية للميتافيزيقا الكلاسيكيّة .

٠٢٠١ طرق المعالجة

تثير العلوم الإنسانيّة اعتراضات واحتجاجات حتى في داخل الفكر الغربي نفسه . إنها تحدث ، في الناحية الاسلامية ، إما نوعاً من التضخم غير المسيطر عليه ، عند الطلاب الشبّانِ ، وإما على العكس ، الارتياب المستمر في الأوساط المحافظة . ينبغي إذن على المفكر المسلم أن يناضل على جبهتين من أجل أن يشقّ طريقاً نحو فكر حر وخالص من كل تبعيّة غير مشروطة ، ثم يكون في الوقت نفسه مصدّقاً ومقبولاً .

ينبغي ، فيما يخص العلوم الانسانية ، التمييز باستمرار ما بين النتائج الإيجابية والدروس المحرِّرة لهذه العلوم وما بين التفسيرات الاختزالية . ضمن هذا المنظور كان السيد **ميسلان** Meslin قد أصدر حديثاً حساباً ختامياً جد متوازن ، يتيح إمكانية تأسيس «علم جديد للأديان» . راح **جاك لوغوف وبول نورا** في كتابهما «كتابة التاريخ» ، بالإضافة إلى **لوروا لادوري** في كتابه «أرضية المؤرخ» يبينون جميعاً كيف يمكن لفضولية المؤرّخ أن تتسع كثيراً وذلك بفضل استخدامه لمجموعة مناهج متعددة تتيح له ألاّ يكتب بعد الآن تاريخاً مهشّماً ومجزوءاً[١٦] . تُعدّ هذه الأعمال ، وغيرها كثير يسير في الاتجاه نفسه ، جد مهمة بالنسبة للبحوث

(١٥) إن كثرة المؤتمرات القومية والدولية المتركزة حول التنمية ، تبرهن إلى أي حد أصبح التقدم هماً سياسياً كبيراً . لكنه غالباً ما يعالَج من خلال الإعتبارات الأخلاقية التقليدية .

(١٦) الكتب المذكورة هنا هي التالية :

1. *Pour une nouvelle science des religions,* Seuil 1973.
2. *Faire de l'histoire*. Gallimard, 1974. Jacques Le goff et Paul Nora
3. *Le territoire de l'historien,* Emmanuel Le roi La durie tome 1. 1973 tome 2 Gallimard 1978.

←

المركزة حول الإسلاميات ، وهي تبين في الوقت نفسه النقص الفاضح والتأخر المريع الذي يعتري هذه البحوث. تدخلنا هذه الملاحظة في الصميم من موضوعنا : ذلك أن ممارسة العلوم الإنسانية شيء مرتبط بالتقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية . السؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو : ضمن أي مقياس ، وإلى أي حد ، يمكن نقل اشكاليات هذه العلوم ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي ، وذلك من أجل أن نثير في داخل الوعي الإسلامي بعداً حياتياً معاشاً ، لكن غير منظَّر له ؟

إن التكلم عن التاريخيَّة ، بشكل واع ومعقول في مجالٍ اسلامي ما ، أمرٌ ضروري من وجهة نظر ذاتية (وجهة نظر الباحث) ، لكنه خطر من وجهة نظر موضوعية ، بل إنه مستحيل . إن النقد التاريخي المطبّق اليوم على القرآن والحديث والفقه ، والذي طبّق سابقاً على الشعر الجاهلي والخلافة ، كان قد أثار ، ولا يزال يثير حتى الآن ، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في **حقائقه** وقيمه المحورية . إن للعلم الايجابي (الوضعي) تأثيراً تفكيكياً ومثبطاً — كما أثبتت تجربة الغرب — في وقت نجد فيه أن المجتمعات الاسلامية تشعر بالحاجة إلى حشد جهودها ، وتكريس وحدتها القومية من أجل مقاومة الاعتداءات الخارجية. وتجاوز التوترات الداخلية المتفاقمة .

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

تطرح الأطر الاجتماعية — الثقافية للمعرفة في كل المجتمعات الاسلامية ثلاثة أنواع من الخطاب :

« خطاب اصولي (fondamentaliste) هو امتداد مخلص وفعال ، قليلاً أو كثيراً ، للخطاب التيولوجي القديم .

٢) خطاب ايديولوجي رسمي ، يبذو أنه يستلهم « قيم » الخطاب السابق في الوقت الذي نجد فيه أنه هو الذي يغير من شروط ممارسة اللغة الدينية ، وذلك بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخية الحديثة .

تمثل هذه المؤلفات جزءاً صغيراً من كل كبير واسع يغذي حركة كتابة التاريخ في فرنسا ، هذه الحركة التي كانت قد شهدت بداية انطلاقتها على يد لوسيان فيفر ومارك بلوك في بدايات هذا القرن ١٩٢٩ ثم استمرت حتى الخمسينيات منه عندما طلع جيل جديد من المؤرخين الذين يمثلون الآن إحدى أقوى مدارس علم التاريخ على المستوى العالمي ، نذكر من بينهم فردنان بروديل ، وجورج دبي وفوريه Furet ، ودنيز ريشيه Richet . بالاضافة الى الفيلسوف ميشيل فوكو الذي كان قد ثوّر التاريخ عن طريق كتبه المشهورة : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والكلمات والأشياء ، وتاريخ الجنس . الخ .

المترجم

٣) ثم خطاب شبه علمي (para scientifique) يمزج ، طبقاً لنسب متفاوتة ، ما بين بديهيات من الأول ، وفرضيات من الثاني ، ومقاطع متفرقة من العلوم الإسلامية الكلاسيكية أو العلوم الغربية الحديثة . هذا لا يعني أنه لا توجد هناك جهود مرنة (صريحة) موجهة نحو المعرفة الايجابية والنقدية ، لكن المشكلة هي أنه عندما يصل باحث ما إلى الموضوعات المحرَّمة (tabous) ، فإنه إمَّا أن ينكص ويتراجع ، وإما أنه يستعيد — كما هو مألوف — الأفكار الشائعة **لايديولوجيا الكفاح**(١٧) .

ما الذي يمكن فعله في مواجهة هذه المعطيات الأساسية التي تحدد التاريخية الحاضرة للمجتمعات الإسلامية ؟

سوف نرفض ، بشكل قاطع ، سبل الاستراتيجية التستُّرية (اسلوب التقية القديم للخوارج والإسماعيلية) ، وأساليب التلاؤم السهل ، والخلط الخدَّاع ، والمغالطات التاريخيَّة التي تُسقط (projette) في الفضاء العقلي للإسلام الكلاسيكي بعض افكار ومكوِّنات التاريخية الحديثة . لا تزال هذه الممارسات سائدة جداً عند معظم هؤلاء الذين يكتبون في احدى اللغات الإسلامية ، وسوف تبقى كذلك ما دام صحيحاً أن «الكتابة هي عمل من أعمال التضامن التاريخي(١٨) .»

إننا لا نهدف إلى كسر هذا التضامن . وإنما إلى توسعته ، إذ نفتتح المناقشة الحاسمة حول التاريخية في داخل الفكر الاسلامي .

إن معالجة التاريخيَّة بشكل جدي (بالمعنى الفلسفي) ، يعني القبول بتطبيق القرارات المنهجية والابستمولوجية التالية على القرآن وعلى ما كنت قد سمَّيته **بالتراث الاسلامي الكلي**(١٩) . **(La tradition islamique exhaustive).**

١ — تنبغي إعادة ترميم أو لململة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين في كل تعقدها وكثافتها الأولى . يفترض هذا الشيء إعادة قراءة جذرية للقرآن ، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري) ، التي شكلت في ما بعد ما يمكن تسميته **بالذاكرة**

---

(١٧) يوجد بالاضافة إلى الفكر المكتوب والمطبوع ، فكر اسلامي آخر غير مكتوب والذي يعبّر عن نفسه في الاحاديث الخاصة التي هي أكثر جرأة بكثير مما هو مكتوب وبالتالي أكثر نقداً وأهمية ، لأنها أكثر حرية .

(١٨) طبقاً لصيغة مأخوذة من رولان بارت . *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil 1975.

(١٩) انظر مزيداً من المعلومات حول هذه النقطة كتاب : مقالات في الفكر الاسلامي ، محمد أركون ، ص ٣٠٨ .

الجماعية الاسلامية (La mémoire islamique collective)[٢٠] سوف يؤدي هذا العمل ، كما كان قد حدث في الغرب ، إلى تشظي (أو انفجار) الوعي الأسطوريّ الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية ، وذلك في اتجاهين اثنين :

٢ ــ اتجاه التبشير الايديولوجي ، الذي هو في أوجه منذ فترة والذي حلّ محل التيولوجيات الدوغمائية القديمة (الخطابات المتعلقة بالاشتراكية «الاسلامية» ، التيولوجيات «المسيحية» للثورة والتحرر والعنف والثقافة. الخ...)

٣ــ الاتجاه نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الايجابية التي تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعنى ، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميتولوجيّة والتاريخيّة والسوسيولوجية.

إن تطوراً كهذا سوف يطرح ، حتماً ، مشكلة النفاذ إلى الرسالة القرآنية . في الواقع إن الأسطورة[٢١] المنقولة بواسطة لغة غير أسطورية لا يمكن أن تعبر عن الرسالة الأولية بكليتها. يضاف إلى ذلك أن الممارسة العلمية السائدة اليوم ترفض كل استراتيجية لاسترجاع المعتقدات أو «القيم» التي يتعذر التحقق منها عن طريق وسائل التفحص المتداولة والمعترف بها. هنا تبرز التاريخيّةُ الخاصةُ بالوضع البشري كلٍّ طاقتها التثقيفية أو التربوية . إن الانسان ، إذ يعدِّل من علاقاته مع الطبيعة ، ومن شروط تحققه الاجتماعية والثقافية ثم الشخصية ، فإنه يغيّر بذلك نموذج تحسسه (أو رؤيته) للواقع وللمعنى ، بدءاً من اللحظة التي يتمكن فيها الإنسان من «خلق» كائنات حية في أنبوب الاختبار ، فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلّاب الذي ولّدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية الخلق (la création) نوعاً من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد. إنه يمر عندئذ من أخلاقية الاقتناع إلى أخلاقية المسؤولية . ينبغي وضع التاريخيّة في قلب تجارب المجتمعات الاسلامية ، ثمّ نتبع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها . هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الاصلاحي ما بين رسالة متعالية ، نهائية ، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى : من جهةٍ ، ثم تاريخ البشر المصنوع من

(٢٠) حول مفهوم الذاكرة الجماعية انظر :
H. Desroche in *Sociologie de l'espérance* Ed. Clamann-Lévy. 1973 p.205.

(٢١) من أجل الحصول على بعض المعلومات الأولية المتعلقة بهذا المفهوم الاساسي جداً. انظر.
M. Eliade, *Aspects du mythe,* Gallimard 1963.

لكن يبقى أن المعرفة الأساسية لأعمال كلود ليفي ستراوس هي شيء لا بد منه ، وما دامت هذه الأعمال لم تترجم حتى الآن إلى اللغة العربية ، فإن ترجمة الـ mythe بالاسطورة (حكاية خرافية) هو شيء مضلّ للقارىء حتماً.

ملاحظة : لقد فضلنا نقل المصطلح كما هو إلى اللغة العربية ، على أن نترجمه بالاسطورة تجنّباً لسوء التفاهم **المترجم**

أحداث مرحلية أو ظرفية من جهة أخرى. هذا لا يعني أنه ينبغي أن نهجر، لكي نتموضع في مهب التاريخ، مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. لكن الفكر الاسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة للوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والانتربولوجيا الدينيَّة، والبسيكولوجيا الاجتماعيَّة، والتحليل النفسي والألسنيات: أي باختصار كل علم يتعذر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة، للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أية **أسبقية تيولوجية** (à priori théologique).

٤ — إن هذا الرفض للأسبقيَّة التيولوجيَّة سوف يدان من قبل التيولوجيين، وذلك لأنهم يرون فيه موقفاً يقود، بالضرورة، إلى تفسيرات اختزاليّة للدين. يمكن لهذا الاعتراض أن يكون صحيحاً لو أنه لم يكن هناك إلا تيولوجية واحدة للأديان كلها. لكننا نعرف جيداً أن هناك تيولوجيات مختلفة حتى في داخل الدين الواحد نفسه. إن الأنظمة التيولوجية، مثلها في ذلك مثل الأفكار — القوى الأوليَّة لكل رسالة دينية، تمثل جزءاً لا يتجزأ مما يسميه **الآن تورين نظام العمل التاريخي** (système d'action historique). هكذا تبدو التيولوجيات وقد قلّصت مرتين: المرة الأولى، عن طريق التيولوجيات التي يعرّيها التاريخ المقارن للأديان، والمرة الثانية، عن طريق تاريخية كل نظام (تيولوجي) مشدود منذ نشأته إلى ظروف (أو شروط) تاريخيَّة محددة. في ما يخص الإسلام، فإننا نجد أن اعمال **هنري لاوست وهنري كوربان** تكفي للاقناع بالحاجة الملحة إلى افتتاح تفكير تيولوجي آخر ومختلف، قائم على أسس جديدة كلياً[٢٢].

٥ — إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة، من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، هو ذلك الذي دشّنته الألسنيات والسيميولوجيا. إنني أعرف أن التضخم الذي لحق الكتابات الخاصة بهذا المجال قد سبب ضرراً كبيراً لهذين العلمين: ذلك أنه يكفي أن يشير المرء إليها حتى يصبح مشبوهاً، أو مزعجاً. لكن ينبغي الانتباه إلى مسألة أن الافتتان الزائد بالألسنيّات راجع إلى أن الأمل التبشيري كان قد تزحزح عن مكانه السابق باتجاه علم يهتم جيداً بالسؤال المركزي لبحثنا كله وهو: **طبقاً لأية الية ينبني المعنى، أو يَتَصنع وينحل، أو ينحجب ويتعرّى؟. ان تاريخيتنا هي بالضبط نسيجٌ من العلامات** (signes) **والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا واخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت الخ...** لقد حظيت اللغة الدينية، في كل مكان، بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري. إذا كان التاريخ، إذن، هو المكان الذي تصطرع فيه

(٢٢) انظر، م. أركون *Pour un remembrement de la conscience islamique*, in Mélanges, H. Corbin. Téhéran, 1976.

طوباوياتنا . فإن اللغة هي أداة للإتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن امكانية تحققها بشكل أفضل . ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيميولوجيا أمرٌ لا بد منه من أجل جعل الروابط معقولة ما بين الدين والتاريخيَّة .

٦ — إن الدين ، كمصدر ومحل للتجربة الميتافيزيقية ، لا يمكن أن يكون موضوعاً لأية محاولة اختزالية ضمن خطوط البحث الذي انتهينا من تحديده آنفاً . إننا ، على العكس ، سوف نلتقي من خلال الخطاب القرآني والإسلام التاريخي ، بمسألة الكينونة (الكائن — الوجود) والتاريخية كما يعالجها اليوم كبار المفكرين المعاصرين ، أي وقد تخلصت من حبكة الخرافات والأسْطرة التعظيمية (التقديسية) ، والتقولبات ثم التحديدات التعسّفية للوعي الخاطىء ، والبدائل الخاطئة للعقلانية المثالية ، والفيلولوجية ، والتاريخانية (ذات ، موضوع ، موضوعية ، ذاتية ، مثالية ، تعالي ، جسد ، روح ، نظرية ، تطبيق الخ ...) .

هكذا نجد أن طرق المعالجة التي ننادي بها لن تؤدي لا إلى احتجاجات مجانية ، ولا إلى إثباتات مستعجلة ، وإنما الأمر يتعلق بالاحرى بلحظات تقشفية (زهدية) من أجل استكشاف ما هو خاطىء ضمن يقينيات الانسان التقليدي ، وأيضاً من أجل تبيان أن الحقيقة هي ظهور ما هو موجود : ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها (أي التجليات المختلفة للحقيقة) تتيح التكلّم عن تاريخيّتها وليس عن محدوديتها . لهذا السبب فإن المعرفة التاريخيَّة توقظ فينا الحنين إلى الكينونة ، وإلى الرغبة في الخلود ، والتطلع إلى شمولية المعنى ؛ أي باختصار إلى كل ما يتجاوز التاريخيَّة .

ركائز من أجل البحث في الإسلام والتاريخية

من المسلم به أننا لن نستطيع أن نستقصي حتى النهاية كل السبل والقضايا المثارة آنفاً . سوف نطرح فقط بعض الركائز من أجل اكتشاف أوسع ، يتطلب الكثير من الوقت والجهد . سوف نتعرض ، باختصار ، للنقاط التالية :

١٠١٠١ الحالة الراهنة للمسألة

أ — في الفكر الاسلامي

ب — في الأدبيات الإسلاميّاتية (٢٣)

(٢٣) كنا قد ترجمنا سابقاً كلمة Islamologie بالإسلاميات ، ولذا رأينا أن نترجم الصفة المشتقة من هذه الكلمة Islamologique بكلمة ، إسلامياتي . قد لا تبدو هذه الكلمة الأخيرة جميلة ، ولكن ما العمل إذا كنا لم نجد غيرها ، ثم ، إن من عادة التوليد الجديد (وما أحوجنا إليه اليوم) ألا يبدو مستحبا في بدايته ثم سرعان ما يألفه الناس .

المترجم

٠٢٠١١ القرآن والتاريخية

أ ــ مفهوم الدوغمائية (Dogmatisme)

ب ــ الأسطورة (الميث) والتاريخ

ج ــ فلسفة اللغة.

٠٣٠١١ الحقيقة والتاريخ في الاسلام

أ ــ الحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن

ب ــ الحقيقة والتاريخ طبقاً للإسلام الكلاسيكي

ج ــ الحقيقة والتاريخ في الاسلام الحديث.

خاتمة: التاريخية، التقدم والأمل.

٠١٠١١ الحالة الراهنة للمسألة

أ ــ إنه لمن الصعب، في الوضع الراهن للدراسات الإسلامية، أن نطلق حكماً نهائياً بخصوص التاريخيّة المتوافرة في الفكر الاسلامي. يمكن أن نستنتج مؤقتاً أن مفهوم تاريخية الوضع البشري حسبما تجلى في الأدبيات التيولوجية والفلسفية، كان قد عولج ضمن المنظور الذي أسّسه التعارض القرآني ما بين سماء/ أرض/ حياة أبدية/ حياة موقتة، خلود الله/ زوال الأشياء والكائنات المخلوقة، روح/ جسد، مطلق/ جائز (محتمل)، الخ...

تنتج عن ذلك معالجة نموذجية خاصة لتاريخ البشر. مما يؤسف له أن كتب التاريخ القديمة كانت قد استُغلّت (دُرِسَتْ) من خلال وجهة نظر وثائقيّة فقط. إن مؤلفات كبرى، ككتاب **الطبري** مثلاً، لم تحظ حتى اليوم بتحليل مرضٍ وكاف، وذلك من ناحية بنيتها الداخلية، والفرضيات الايديولوجية التي توجه شكلها ومحتواها. إن دراسات **عبد العزيز الدوري و هـ.ا. رجب ون. روز نتال وسوفاجيه ــ كاهن**[٢٤] المتعلقة بالتطور الذي لحق كتابة التاريخ historiographie مفيدة، لكنها، من وجهة النظر التي تهمنا، غير كافية.

من المؤكد أن نجاحات مُتَعَدّدة كانت قد أنجزت داخل التاريخية بصفتها مطلباً نقدياً يلح على

---

(٢٤) من الممكن استشارة ببليوغرافيا للأعمال الحديثة في كتاب: F. Rosenthal, *A history of muslim historiographie*, 2e édition, Brill, 1968.

تجميع الوقائع الايجابية . كنا قد بينا سابقاً الانجاز المهمّ **لمسكويه** فيما يخص هذا المجال . ذهب **ابن خلدون** بعيداً أكثر في سبيل تحديد التاريخ الواقعي (أو الايجابي) (positive) وإيضاحه . على الرغم من ذلك ، فإن مؤلف «تجارب الأمم» كان قد نظر إلى التاريخ من على قمة «الحكمة الخالدة» ، بينما بقي مؤلف «**المقدمة**» سجين التشكيل التيولوجي السنّي . يضاف إلى ذلك ، أنه إذا ما أردنا أن نقدّر قيمة مفهوم التاريخيّة الموجودة في الفكر الكلاسيكي ، فإنه من المناسب أن نأخذ بعين الاعتبار تلك الاخفاقات الكبرى للعقلانية النقديّة التي نهض بها بعض المفكرين المتوحدين (المعزولين) . . بدراسة وتحليل سوسيولوجيا الإخفاق لهؤلاء الأخيرين ، يمكن أن نتوصل إلى تحديد ما سوف ندعوه **بالابستمي الاسلامي الاساسي**[٢٥] . (L'epistémé islamique fondamentale)

ب — راح التنقيب الاستشراقي يفعل الكثير ، بدءاً من القرن التاسع عشر ، من أجل تنشيط وتقوية الاتجاهات النقديَّة التي كانت قد بدت ظواهرها سابقاً في التأريخ التقليدي . مع ذلك ، فنحن نعلم أن معظم «المستشرقين» الذين كبروا في المناخ الثقافي للوضعية والعرقيَّة — المركزية ، كانت قد سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية ، ولذلك فقد أهملوا التفكير حول التاريخية الخاصة بقدَر الاسلام . إن تمييزنا ما بين التاريخانية والتاريخية يأخذ هنا أهميّة نموذجية : ذلك أنه في الحالة الأولى فإن الأمر يتعلق بمنهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع ، وأما في الحالة الثانية فإن القضية تتعلق بالروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة ، والتي تتساءل ، بالإضافة الى ما سبق ، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى . أن نتبصّر التاريخيَّة ونفكر حولها أمرٌ يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادةً أو تتجنبه باحتقار : أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة ، والمبادرات المجهضة ، والأسطورة المحركة والفورات الألفيَّة وقوى المخيلة ، أي باختصار كل القوى التي حرّكت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي .

كان التأريخ الاستشراقي قد خضع طويلاً للدراسات الوقائعية للتأريخ السنّي ، مما سوّغ ذلك الاحتجاج المعروف **لكلود كاهن** عام ١٩٥٥[١] . لكن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

---

(٢٥) إن تحديد هذا المصطلح فيما يخص الفكر العربي — الاسلامي سوف يكون مفيداً جداً في فهم كيفية اشتغال هذا الفكر طيلة العصور السابقة وحتى اليوم . كان ميشيل فوكو (الذي هو مبلور مصطلح الابستمي) قد فعل هذا الشيء فيما يخص الفكر الغربي على مدى أربعة قرون (من السادس عشر وحتى العشرين) وذلك في كتابه : الكلمات والأشياء . ويعرّف الإبستمي بأنه الفرضيات الضمنية (العميقة) التي توجّه الفكر في كل المجالات خلال فترة زمنية معينة ، وفي مكان محدّد .
المترجم

الموضَّح جيداً من قبل أعمال حديثة ، لا يكفي حتى الآن في تهدئة الشعور بعدم التكافؤ[٢٦] ، والذي يحس به المسلمون تجاه الخطاب الاستشراقي . إن هذا الخطاب الذي كان مقيَّداً بالأمس من قبل الإشكالية الوضعية ، يمتنع اليوم (أي منذ انتهاء مرحلة الاستعمار) عن تجاوز حدود وصف « الوقائع » . أي بمعنى آخر ، إنه يحكم على نفسه **بعمى إبستمولوجي** في الوقت الذي تهدف فيه كل العلوم الانسانيّة إلى مزاوجة الوصف المطابق (للشيء الموصوف بالطبع) والتفسير المطابق[٢٧] .

٠٢٠١١ القرآن والتاريخية

تكفي الأبحاث « الاستشراقية » المركزة حول القرآن ، وحدها ، لتسويغ التقويم النقدي الذي انتهينا من قراءته آنفاً . إننا لا نقلل من أهمية عمل التوضيح التاريخي الذي قامت به المدرسة الفيلولوجية الالمانية والذي استُغلّت نتائجه الأساسيّة ، في فرنسا ، من قبل **ريجيس بلاشير**. إن الرفض الاسلامي (لهذا العمل ، لهذا الجهد) راجع هنا إلى مسألة أن النتائج التفكيكية (أو التهديمية) للنقد التاريخي لم يعوِّض عنها تأمل تيولوجي يصل إلى المستوى نفسه ثقافياً . إن الفكر الإصلاحي المتركز حول الجوانب العلمية للقانون والأخلاق والسياسة كان (ولا يزال) اجنبياً على النتائج التيولوجية والابستمولوجية المترتبة على النقد التاريخي . نجد ، بشكل عام ، أن المجتمعات الإسلامية تلهث من أجل الوصول إلى نوع من التقدم الاجتماعي — الاقتصادي الذي يتميز بأن أطره الثقافية وحوافزه العقلية لا تُكتَسَب إلاّ فيما بعد ، وبِشَكْلٍ مُبعثَر . نجد ، في كل مكان من البلدان الإسلامية ، أنَّ حلولاً عملية — تجريبية تفرض نفسها على الواقع ، دون أن ترتكز على رؤيا كليَّة يمكن نعتها بالإسلامية ، على غرار الحضارة الكلاسيكية مثلاً ، التي كانت قد نشأت وحُرِّكت وغذيت من قبل الرؤيا القرآنية الواسعة للعالم وللتاريخ . هكذا نلاحظ تفاوتاً متزايداً باستمرار ما بين النظام المعرفي الذي يصحب الحضارة ما بعد الصناعية في الغرب ، وذلك الذي يخص مرحلة التحرر واستعادة الشخصية والتنمية في البلدان الإسلامية .

يمكن أن نفهم ، تبعاً لذلك ، لماذا كان القرآن والتاريخية يشكلان ، بالنسبة إلى الفكر الإسلامي ، نقطة الانطلاق الاجبارية من أجل افتتاح منهجي للعقلية العلمية . يبدو ، في

---

(٢٦) انظر : Cl. Cahen, *L'histoire économique et sociale de l'orient musulman, médiéval,* Studia Islamica, T. III, 1956.

(٢٧) يقصد أركون بالتفسير المطابق ذلك النوع من التحليل الذي يهدف إلى الاحاطة الشاملة (أو الأقرب إلى الكمال) بالموضوع المدروس ، دون أن يكون هدف الباحث الدارس تأييد فكرة أيديولوجية مسبقة . تفسير مطابق أو متكافيء — L'explication adéquate

الواقع ، أنه لم يعد هنالك من مجال لذلك الوهم التناوبي ما بين حقيقة موحىً بها ، وحقيقة اقتنصت بواسطة الجهد التاريخي للتعقل. لا ريب في أن الانسان المعاصر يبقى دائماً حسّاساً للنداءات الألفيّة (النداءات الدينية القديمة) ، ولكن يمكن القول بأن الاقتناع المؤسَّس على البرهان التجريبي يميل إلى أن يحل محل التمسك العاطفي بالاعتقادات التقليدية ، على الأقل في مجال التطبيق العلمي.

إن تأمل التاريخيَّة ، أو التفكير حولها من خلال الظاهرة القرآنية ، ومجموعة الظروف التاريخيَّة ، والمواقف الثقافية التي تميز الإسلام ، عمل يأخذ عندئذ أهمية قصوى تدشينية. إننا لن نتجمد عندئذ ، كما فعل التاريخانيون (historicistes) عند مشكلة صحة النص المشكل في ظل الخليفة عثمان. يوجد هنا ، دون أدنى شك ، جانب لا يمكن إهماله فيما يخص تاريخية القرآن. ولكن رأينا سابقاً كيف أتيح لِـ «حوار الطّرشان» أن يستمر حتى الآن ما بين المسلمين المتزمتين و«المستشرقين» الفيلولوجيين! إن المنهج المتعدد الاختصاصات الذي حددناه سابقاً يسمح بتجاوز المجادلات العقيمّة ، وذلك بوضعنا تحت دائرة الضوء لكل من الفكرين المراهن عليهما في الموقفين السابقين.

إنه لا يمكن أن نحرِّك مسألة تاريخيَّة القرآن ، والتاريخية طبقاً للقرآن ، إلا إذا وضَّحنا ، مبدئياً ، المفهومات المفتاحية الثلاثة التالية :

١ــ مفهوم الدوغماتية وكيفية اشتغال الروح الدوغماتية.

٢ــ مسألة المرور من مرحلة **الفكر الأسطوري** (mythique) إلى **مرحلة الفكر التاريخي الايجابي (الواقعي)**.

٣ــ فلسفة اللغة.

يُعَدّ كلٌّ من هذه المفهومات موضوعَ تفحصٍ لدراساتٍ جارية اليوم (أي لم تنته بعد). يعني ذلك بأن النتائج الأساسية المتوصَل إليها حتى الآن ، والمجمَع عليها من قبل الباحثين ، ينبغي أن تدخل في الثقافة التعليمية لكل من اللغات الإسلامية الأساسية.

أــ نود في ما يخص الدوغماتية ، أن نحيل إلى أعمال ج. **ب ديكونشي**[٢٨] الذي كان هو نفسه قد نقل إلى فرنسا أعمال **ملتون روكيش**.

يعرِّف التصلب العقلي المرتبط بالروح الدوغماتية بصفته «علوم القدرة على تغيير الحكم أو الرأي (المتعلق بقضيَّة ما) في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك ، وعدم

---

(٢٨) انظر ، J. P. Deconchy: *Milton Rokeach et la notion de dogmatisme*. in Archives des Sociologies des Religions, 1970/30.

القدرة على إعادة تركيب حقل معرفي ما حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الفعالية [٢٩]». إن الدوغماتية (le dogmatisme) «تنظيم معرفي مغلق قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللاإعتقادات المتعلقة بالواقع، إنها متركزة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، وهي تولّد سلسلة من النماذج للتسامح واللاّتسامح فيما يخص الآخر [٣٠]».

من السهل أن نتحقق من صحة هذه التعريفات وذلك بمساعدة النصوص التيولوجية الكلاسيكية، أو التفنيدات الاسلامية المعاصرة «للاستشراق». نجد في ما يخص القرآن مثلاً، أن المسلمين يختبئون وراء لعبة سهلة إذ يطالبون «ببراهين تاريخيّة» ومن هؤلاء المزعومين علماء، الذين يشعرون، إذ ذاك، بالاخفاق والعجز على ارضيتهم نفسها، ويحسّون وقد نزعت منهم أسلحتهم العلمية. هكذا نجد أن الروح الدوغماتية تجيِّر لمصلحتها وضعاً لا يمكن الدفاع عنه: ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدي أن يأخذه بعين الاعتبار، هو أن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني كانت قد دُمِّرت باستمرار من قبل حماسةٍ سياسية — دينيّة. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة (السياسية — الدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية للقرآن، فإن الروح الدوغماتية ترى في تصرف هؤلاء «الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق [٣١]» نوعاً من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله. إن هذا الموقف يمثل تماماً ما يصفه **ملتون دوكيش** تحت اسم: **استراتيجية الرفض**:

ب — إن الانتقال من حالة الفكر الأسطوري إلى حالة الفكر الايجابي (الواقعي) لم تُنجَز نهائياً، وبشكل كامل، في أية حضارةٍ من الحضارات. إنه يبدو، مع ذلك، أن العقل كان قد نجح، وللمرة الأولى، في اليونان الكلاسيكية على تأكيد قدرته في مواجهة **الأسطورة**. كان أرسطو يرى أن «هؤلاء الذين يستخدمون **الأسطورة** (معاصري هيزيود وكل التيولوجيين)، لا يستحقون أن نهتم بهم بشكل جدي [٣٢]». إننا لن نستعرض هنا تاريخ ذلك الصراع الطويل ما بين الأسطورة والعقل (muthos et logos)، أو الخيالي والعقلاني. سوف نكتفي هنا بملاحظة أن إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، في الغرب، تتوافق زمنياً مع مرحلة الانتصار المتطرف

---

(٢٩) المصدر السابق. ص ٦

(٣٠) المصدر السابق. ص ١٣

(٣١) **صبحي الصالح**، مباحث في علوم القرآن، دمشق ١٩٥٨، ص ٩٣.

(٣٢) Métaphysique. وانظر اعمال. ح. ب فرنان Vernant حول **الميث** والفكر عند اليونان.

للعقل التكنيكي ، المركزي — المنطقي ، والوضعي . هكذا يبدو أن زمننا يمتاز بأنه **يعترف** ، **وللمرة الأولى ، بالأسطورة كأسطورة** ، وإدخالها مع كل قيمها الايجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعدّدية . يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد ، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني ، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي — المركزي . كنا قد بينا ، ضمن هذا المنحى ، لماذا لا يمكن **للخطاب القرآني أن يلمس إلاّ وعياً يَسْبح في محيط من السّحر والاندهاش** (merveilleux)[٣٣]. بالمقابل ، فإننا نفهم لماذا أن الفكر الأسطوري المشدود إلى يقينياته لا يمكن أن يقطع في اتجاه الفكر الايجابي (الواقعي) . المسافة نفسها التي كان هذا الأخير قد قطعها نحوه من أجل أن يعترف له بمكانةٍ مستقلةٍ وخاصة . يعود ذلك إلى أن الفكر الايجابي (الواقعي) هو فكر تاريخي : إنه يدرس التغير والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة ، أما الفكر الأسطوري الذي هو «تحليلي وتركيبي في الوقت نفسه ، والذي يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضى ، لكنه حي دائماً ، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) ، لكن المعايش أبداً للأسباب الوجوديَّة للنظام الحاضر للعالم ، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلاّ فكراً لا زمنياً ، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرّي أسسها التوليدية والحاضرة أبداً . إنه (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في الأنظمة الفكرية الدينية والفلسفية[٣٤] » .

ت — **إن فلسفة اللغة تتغيّر بحسب الفكر المستخدم . أمَّا تلك التي هيمنت في الإسلام فهي** التي تقول بأن اللغة قد أتت من الله طبقاً للسورة الثانية (سورة البقرة) :

« وعلّم آدمَ الأسماء كلَّها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » .

ينتج عن ذلك أن الأسماء **تحيل مباشرة إلى الاشياء** ، وأن كل جملة **لها معنًى واحد** — كما ستعلّمنا الفيلولوجيا في القرن التاسع عشر بأن اللغة تشكل نظاماً مطابقاً للمعرفة الحقيقية (الصحيحة) . هكذا يبدو الفكر عندئذ محدوداً باللغة ، ومقيداً بها بالمعنى الدقيق والحازم للكلمة . إنه لا يمكنه أن ينشط خارج القوانين النحوية (تركيب الجملة) للغة ، ولا خارج التحديدات المعجمية الخاصة باللغة أيضاً . نجد ، ضمن هذا المنظور ، أن لغة القرآن المختارة من قبل الله لتعليم « الأسماء والأحكام » ، تأخذ قيمة تنظيم نحوي وفضاء معنوي (سيمانتي) **نموذجي** : ذلك أنه لن يمكن للفكر ، والحالةُ هذه ، أن يطوِّر بحرية منطقاً للاكتشاف ، أو تكنيكاً بلاغياً موجهاً نحو الامتناع والمحاجَّة ، المتعلق بواقع متحول ومتغير ، كما أنه لن يستطيع إنشاء سيمانتيك

---

(٣٣) انظر م. أركون . Peut-on parler de merveilleux.

(٣٤) انظر M. Godelier, in *Mythe et Histoire:* reflexions sur les fondements de la pensée sauvage, in Annales E. S. C. 1971 3-4 p. 551

ARCHIVE

(علم المعنى) خاص بمعطيات التاريخية. على العكس من كل ذلك، فإنه ينبغي عليه (أي على الفكر) أن يتخذ له كهدف نهائي، **فهم المعنى الأصلي (الأولي)** المودَع في الكلام الموحى وذلك من أجل إخضاع التاريخية إلى معايير ثابتة، مشرّعةٍ من قبل الله [من أجل (السيطرة) أو التحكم بانتاج المجتمع من قبل الانسان، كما قد يقول علماء الاجتماع].

كانت فلسفة اللغة هذه قد طُوّرت وطُبّقت بقسوةٍ شديدةٍ من قبل التيار الفكري المدعو بالحَرْفيّ (أي الظاهري، الذي كان أهم أعلامه ابن حزم (توفي سنة ٤٥٠/ ١٠٦٤)، لكنها تشكل بشكل عام، قاعدة علم الأصوليين (علم أصول الدين وأصول الفقه) الذي يدّعي أنه يغرس (أو يؤصِّل) كلّ الأحكام الاخلاقية ــ القانونية، أي كل تاريخ البشر، في السيمانتيك المتعالي (أي في محيط من المعنى المتصل بالله).

هذا ما يفسر لنا السبب في أنه عندما يثبت مؤرخ الفقه (الفقه الإسلامي) أن عصر مؤسسي المدارس لا ينبغي أن يُعَدّ كبداية لتطور ما، وإنما كنهاية له[٣٥]، فإن الوعي الإسلامي يحسّ بأنه قد أُصيبَ في الحدّ الأقصى من تماسكه، هذا التماسك الذي بدونه يفقد الإسلام مصداقيته. تماماً كقضية صحة النص القرآني، فإن المسألة تتجاوز قضية التطبيق العادي لمنهجيةٍ محددة من أجل إثبات «أحداث» لا يمكن إنكارها، ذلك أن هذه الأحداث العزيزة على المؤرخ لا تأخذ كل ابعادها التاريخية الحقيقية إن لم تُصهَر وتُدمَج في اللحمة العميقة **للوعي الاسلامي الجماعي (la conscience islamique collective)**

إن الخطوط القوية التي تشكل هذه اللحمة (أو هذا النسيج) تمثل فعلاً حقائق واقعية كان المؤرخ قد أهملها زمناً طويلاً (وحتى الآن)، إن كل ما قلناه آنفاً باختصار شديد حول الروح الدوغماتية والفكر الأسطوري وفلسفة اللغة، لم يحظ حتى الآن إلاّ بدراسات معزولة، وغريبة في كل الأحوال، عن مفهومات أساسيّة كمفهوم الابستمي épistémé، ومفهوم المدة القصيرة والوسطى والطويلة (في علم التاريخ)، ومفهوم الزمن الثابت والزمن المسرّع ثم مفهوم العقبات والانقطاع أو اللاإنقطاع (التواصل) الابستمولوجي[٣٦] الخ... لا يزال مؤرخو الاسلام

---

(٣٥) انظر. Chehata, *Etudes de droit musulman*, P. U. F., 1971 p. 17.

(٣٦) دارت حول هذه المفاهيم الأساسية معظم المناقشات الفكرية الجادة للعلوم الانسانية في فرنسا وذلك منذ عام ١٩٥٠ وحتى اليوم. أما مفهوم الانقطاع الابستمولوجي (La coupure epistémologique) فهو يرجع، في الأصل، إلى غاستون باشلار، ولكنه استخدم فيما بعد من قبل فلاسفة متعددين من أمثال: لوي ألتوسر وميشيل فوكو. أما مصطلح «الأبستمي» نفسه فهوَ من اختراع فوكو الذي بنى عليه نظريته في كتابه المشهور: *Les mots et les choses*

المترجم

جامدين عند الدراسات الوصفية للتاريخ المهشّم (المتشظي). إنها مرحلةٌ حتمية (لا بد منها)، وهي ما دامت سائدة، فإننا نؤكد على أن المواجهة بين الاسلام من جهة والتاريخية والتقدم من جهة أخرى سوف لن تُفهم (أو تُدرس) بشكل عادل ومتطابق على مستوى الفكر المعقلَن (المتأمِّل). بمعنى آخر، فإن التاريخيَّة ليست مفهوماً يمكن التلاعب به عن طريق الايديولوجيات الانتهازية كما يحدث غالباً اليوم مع النجاحات المزيَّفة التي تقوم بها وسائل الصحافة، وإنما هي الوضع البشري المعاش بمرونة وتضامن: مرونةٌ وتضامنٌ ينطويان على علاقة محرّرةٍ مع **كل** ماضينا، إذن فهي تتطلب المرور من حالة **التاريخ الإيديولوجي** إلى حالة **التاريخ التطهيري** (histoire - catharsis)

إن تفحصّنا، كما هو واضح، يتأرجح باستمرار ما بين الحالة الخاصة للإسلام والهدف الابستمولوجي. يرجع ذلك إلى أننا قررنا أن نشتغل من الداخل كل عناصر الفكر الإسلامي في الوقت الذي نقوم فيه بعمل تاريخ تفكيكي. سوف نتابع هذا المسار وذلك بأن نجري مواجهة مباشرة ما بين مشكلة الحقيقة ومشكلة التاريخية في الاسلام.

٠٣٠١١ الحقيقة والتاريخيَّة في الاسلام

من الممكن أن نستخلص مما قلناه سابقاً أن الفكر الايجابي يمثل مرحلة من المعرفة أكثر تطوراً وأكثر ضعفاً من الفكر الأسطوري. هذا ما يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة بالنسبة للفكر الإسلامي أو الفكر الديني بشكل عام. إن قصدنا، على العكس، هو أن نفرض المقابلة وجهاً لوجه ما بين هذين النموذجين من التعقُّل، **المختلفين لكن المتكاملين**. ضمن هذا المنظور، تبدو تاريخية القرآن وكأنها انتصار **لوعي ممكن**[٣٧] على مجموعة أخرى من الوعي التي كان لها هي الأخرى حظ ما في الانتصار أيضاً. من وجهة نظر تاريخيَّة وسوسيولوجية، فإن المعارضة التي لقيها النبي في مكة، والمعارك التي قادها بدءاً من المدينة تشكل مقداراً مساوياً لذلك من مناسبات التطور التاريخي المختلفة. إن مفهوم الوعي الممكن يبدو أساسياً جداً من أجل التحجيم النسبي للوعي التاريخي المنتصر الذي يحول **التاريخية المحتملة الى تاريخيَّة ضرورية وفوق تاريخية**، وذلك بعد حدوث الشيء مباشرة après coup (أي بعد أن يكون الانتصار قد تم وأنجز). إن تاريخ

(٣٧) حول هذا المفهوم الهام la conscience possible ، انظر لوسيان غولدمان في كتابه : *Marxisme et sciences humaines:* . غاليمار ١٩٧٠. ص ١٢١.

إن الوعي الممكن هو عبارة عن استباق ديناميكي على مستقبل الوعي الحالي (الواقعي)، ولكنه أيضاً مجموعة الممكنات التي هي في حالة مخاض داخل الوعي الجماعي، والتي لا تتوصل إلى مرحلة التحقق لأنه ما من نبي ولا من قائد ولا من مجموعة بشرية كانت قد منحتها كلامها أو كتابتها أو مقدرتها الاستراتيجية، أو لأنه لم يتحقق يوماً ما «ذلك التلاقي ما بين ارادة ما ومنعطف تاريخي ما»

المؤرخين، خصوصاً عندما يكون تاريخاً رسمياً، يتجاهل بطبيعته الممكنات التي لم تتحقق (أو لم تنجز تاريخياً). إنه يسهم أيضاً في تحويل سلسلة من الأحداث الاحتمالية إلى ضرورة تأسيسية، وإلى حقيقة تبريرية (أو تسويفيّة). لهذا السبب فهو يضل التحليل الموضوعي للمزدوجة: حقيقة/ تاريخيّة.

يظل، مع ذلك، شيء لا يمكن إنكاره: هو أن الذاكرة الجماعية تَتشكّل دائماً من قبل سلسلةٍ متلاحقةٍ من الأحداث التاريخيّة، التي تؤدي أيضاً إلى ولادة تراث حي (tradition vivante) حيث يستمد كل فريق العناصر التي تشكل هويته، ووسائل حقيقته. ضمن هذا المعنى، فإن التاريخية تبدو، في الوقت نفسه، جوازاً احتمالياً وحقيقة ممتحنة في صلب التاريخ من قبل الوعي الجماعي. لذا، وبسبب أن القرآن قد أصبح حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كل مستويات الوجود البشري الأسطوري والشعائري والدستوري والأخلاقي والجمالي واللغوي والخيالي والعقلاني)، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقةٍ تاريخية يصبح مسألة ثانوية (أو هامشية). بالمقابل فإن هذا التساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون **معاشاً** كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة. هنا أيضاً فإن التاريخ يبدو سيّد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن **نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينيّاتنا الأكثر رسوخاً وتأصلاً**.

من أجل أن نبقى في خط من التفكير الاسلامي، فإن الجواب على هذا التساؤل الدائم ينبغي أن يتم خلال مراحل ثلاث، أي أنه ينبغي تفحص الروابط ما بين:

١ــ الحقيقة والتاريخية طبقاً للقرآن

٢ــ الحقيقة والتاريخيّة طبقاً للإسلام الكلاسيكي

٣ــ الحقيقة والتاريخية طبقاً للإسلام الحديث

لكي نتجنب كل مغالطة تاريخية (anachronisme)[٣٨] فسوف لن ندخل مفهوم التاريخيّة في تحليلنا إلاّ بدءاً من طور الحداثة. هذا لا يعني أن التاريخيّة، متخذةً كتوتر معاش ما بين الحقيقة والتاريخ، غير موجودة في القرآن والإسلام الكلاسيكي. على العكس، إنه لينبغي

(٣٨) تُعرف المغالطة التاريخية بأنها «الخلط بين التواريخ، أي ما بين حدث (أو شيء) ينتسب لفترة زمنية معينة وشيء آخر ينتسب إلى فترة أخرى»، «قاموس روبير». من الواضح أن الكتابات العربية المعاصرة (خصوصاً ما يتعلق منها بتاريخ الاسلام) تمتلىء بالمغالطات التاريخيّة، أي اسقاط مفاهيم حديثة على أزمنة غابرة.

المترجم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بالضبط ، أن نضع تحت دائرة الضوء هذا التوتر بشكل أكثر وضوحاً مما كان قد فُعِل حتى اليوم من قبل تاريخ الأفكار والتاريخ العام المارَسين بشكل منفصل (كل على حدة).

١٠٣٠١١أ الحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن

سوف لن نعيد هنا ما كنا قد قلناه سابقاً في مقالات أخرى . نريد أن نؤكد فقط على نقطة أساسية تتعلق بالمنهج . إنه لا يكفي ، في الواقع ، أن نبين كيف أن القرآن يعلم الحقيقة عن طريق استخدامه للقصص القديمة الخاصة بالمبادرات الآلهية والموجهة إلى الأنبياء والشعوب . إننا ، إذ نفعل ذلك ، نتجمد عند الوصف الايماني ، الأجنبي على التوترات الاجتماعية — الثقافية المتضَمنة في الخطاب القرآني ، والتوترات المتولدة فيما بعد بسبب قراءات ذلك الخطاب . إنه لا يمكننا أيضاً الإكتفاء بالتحدث عن التاريخ الدنيوي الذي يندرج بطريقة متقطعة ضمن المسار المستقيم لتاريخ النجاة الذي يبتدىء منذ الخلق الأولي وينتهي بيوم النشور (البعث).

ما هو مهمٌ أكثر — في ما يخص الموضوع الذي نحن بصدده — هو أن نُخرِج إلى الضوء تلك العقبات (أو الصعوبات) التي ترافق حتماً كل تيولوجيا أو كل (فلسفة) للتاريخ ، وذلك منذ اللحظة التي نقرر فيها أن نأخذ بعين الاعتبار مفهوم التاريخية كما كنا قد حددناه من قبل. خارج هذا الهدف الابستمولوجي النقدي الذي ينطبق على القرآن كما ينطبق على التوراة والانجيل ، فإننا سوف نبقى لاهين إمّا بتأمّل التعاليم السّامية للحكمة الآلهية ، وإمّا بالحكم على التيولوجيا القرآنية للتاريخ من خلال الفرضيات الضمنية لتيولوجيا أخرى[٣٩] .

من أجل أن نوضح هذه الأفكار بشكل أفضل ، فإننا سوف نأخذ كمثل تطبيقي ، الآية التالية :

«وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين»

(سورة هود — آية ١٢٠)

هناك مفهومات خمسة تتيح لنا أن نوضح كيف أن هذه الآية تحيل إلى نوع من **الاستخدام الأسطوري للتاريخ ، واستخدام تاريخي للأسطورة** :

١ — القصص التي تخصّ الأنبياء :

تُعَدّ القصة (récit) الشكل النموذجي للتعبير عن الفكر الأسطوري ذلك أنها تستخدم

---

(٣٩) تلك هي ممارسة شائعة عند قراء القرآن من المسيحيين.

عناصر مختلفة من تراث شفهي مشترك لدى مجموعة بشرية معينة. لكن القصص التي تخص الأنبياء تحيلنا أيضاً إلى تراث مكتوب، ومعروف جيداً: التوراة la Bible. إن تأثير هذه القصص على وعي سامعي القرآن مختلف حسب طريقة التلقي؛ أي إنه إمّا أن يُتلقّى عن طريق الوعي الأسطوري الدوغمائي، وإما عن طريق الوعي التاريخي (استدعاء التاريخية). مهما يكن من أمر، فإن مهمة التحليل التاريخي لا تتركز في الكشف عن المؤثرات التي أتت من مصدر موثوق وصحيح، وبالتالي، إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والاضافات التي يمكن أن توجد في النسخة القرآنية. هنا يكمن، كما هو معروف، الهم الأساسي للنقد الفيلولوجي. إنه لينبغي، على العكس، أن نبيِّن فيما إذا كان الإخراج الأدبي (الصياغة الادبية) للقصص القرآني بعد أن نأخذ بعين الاعتبار معطيات التاريخ الحقيقيّة (أو الممكن التحقق منها) قد تمكنت من توصيل حقيقة كينونيَّة (existential)، أو شكّلت نظرة عن الإنسان، أم أنها اكتفت فقط بالمحاجَّة الجدالية لرفض المعارضين (الكافرون العرب، اليهود، المسيحيون).

٢ــ نثبت فؤادك:

يعني هذا التعبير ضمن السياق القرآني تقوية (وترسيخ) الموقف العاطفي من أجل تلقي الصور المثالية والتقديمات والتحديدات والأوامر والنواهي الموجهة من قبل الله. ذلك أن القلب هو المركز الحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على صورته.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إذا ما استخدمنا اللغة البسيكولوجية ــ الألسنية فإنه يمكن القول بأن هذا التثبيت للقلب هو ما يُدعى بنظام الذات (système du sujet) أي شبكة الإدراك الحسي وحل رموز الواقع أو تركيبها. هذه الشبكة هي نفسها الخطاب القرآني وقد استبطنه قلب المؤمن شكلاً ومضموناً. هكذا يبدو أن التسليم بالنفس لله ليس فعلاً روحياً صرفاً فحسب، إنه أيضاً يمثل الدخول في مناخ سيميائي (أي شعائري، لغوي، وإطار من الفكر والسلوك) الذي ــ ضمن مقياس أنه متغير (جائز) والذي يرتبط به المؤمن بشدة ــ يلوِّن بالذاتية كل مسار معرفي (انظر فيما سبق الروح الدوغماتية وفلسفة اللغة).

٣ــ الحقيقة: الحق.

كان هذا المفهوم ــ المفتاحي للقرآن قد فُسِّر بشكل أحادي وثابت (ضمن سياقات مختلفة) وذلك بمعنى الواقعي ــ الحقيقي: le réel-vrai، أي الله كما يتبدى هو نفسه من خلل كلامه. إنه هو إذن الذي يكشف عن نفسه (أو يكتشف نفسه) في القصص القرآني عن طريق الممارسة التي يجريها على الأشخاص وسير الأحداث. يبدو التاريخ المروي من قبل الله، عندئذ، كمحل لتظاهرات النماذج الكينونية (les paradigmes existentiaux)، أو نماذج السلوك البشري. إنه يفيد في أسطَرة التاريخ العادي للبشر (التحريك الروحي بواسطة الأسطورة.

لكن ، في ما يخص السامعين المعارضين (من أهل مكة) لهذه القصص ، فإن هذا المفهوم للحق يتخذ معنى إشكالياً ضمن مقياس أنه يجبر على **تعديل بنية الوعي الديني العربي السابق للقرآن** ،كما أنه يعدل من اقتصاد النجاة (l'économie du salut) الموجود في التوراة والإنجيل. هكذا تظل المعارضة مستمرة ضمن المستوى الأسطوري لتاريخ النجاة (بالرغم من أن هناك مناقشات «تاريخانية» كانت قد دارت حول موضوع تحريف النصوص. لكن فيما يخص المؤرخ الحديث ، فإن أنواع الوعي الأسطوري المتنافسة تنغرس في تاريخيات محددة تماماً. من هنا يبدو أنه لا يمكن أن نفصل بشكل جذري ما بين الحقيقة والتاريخ كما كان قد فعل تراث طويل من الفكر المثالي. ذلك أنه ما إن تأخذ حقيقة معينة شكلاً محدداً في لغةٍ ما ، حتى تجد نفسها وقد انخرطت في تاريخية محددة. هنا يفضل عالم الألسنيات أن يقول بأن الحقيقة مجموعة من المفهومات المشتركة لدى جماعة بشرية معينة.

٤ — موعظةً وذكرى :

يفترض هذان المفهومان وجود زمن منسجم وجامد هو زمن القيم الخالدة. ذلك أن القصة (الحكاية) توجه اندفاعة القلب وحماسته نحو معانٍ ماضية ، لكن التي تبقى مسايرة لحاضر الإنسان ولمستقبله. هذا الحاضر والمستقبل الدنيوي هما أيضاً موجهان نحو ماضٍ مفضَّل (ذي امتياز) ، وذلك من قبل مبادرات الله. إن إعادة التذكر (عن ظهر قلب) لماضٍ كهذا تتخذ عندئذ أهمية أونطولوجية أساساً ثم «تاريخية» بشكل ثانوي. في الواقع إن النماذج المثالية لا تصل إلى حدّ ما من التماسك إن لم تُعرَض ضمن نسق معين لتحولات القصة ومغامراتها. مهما يكن نوع هذا النسق المختار ، فإن هذه التحولات والمغامرات تقودنا إلى التاريخية ، أي إلى زمنٍ متحرك وإلى فكرة واضحة قليلاً أو كثيراً عن ماضٍ قد انتهى زمنياً. نجد ، من خلل القصص القرآني ، **أن وعياً تاريخياً بدئياً** يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة **الوعيّ الأسطوري السائد**. لكن الكتابات التفسيرية كانت قد بيَّنت أن هذا الانبثاق كان دائماً محدوداً.

٥ — المؤمنون :

لهذا المفهوم قيمتان تبينان إلى أي مدى يمكن للتاريخ والأسطورة أن يتداخلا. إذ طبقاً للهدف القرآني الأساسي ، فإن هذا المفهوم يحيلنا إلى مفهوم **الأمة** ، أي الأمة الروحية للمخلوقات البشرية التي كانت قد لُمِسَتْ من قبل الحقيقة (الحق = الله). إن الأمر يتعلق عندئذ ليس فقط بأمة فوق تاريخيّة (transhistorique) وإنما بأمة ماوراء التاريخ métahistorique، وذلك لأن المؤمنين سوف يُبعثون يوماً من قبورهم من أجل الحياة الابدية.

لكن **تاريخياً** ، نجد أن المؤمنين ليسوا في البداية إلاّ مجموعة بشرية سوسيولوجية — ثقافية ، في طريقها إلى **الظهور والانبثاق**. إن الحواريين الأُوَل في مكة يمثلون ما كنا قد دعوناه سابقاً

بالاسلام الميتافيزيقي. لكن هذا الإسلام الميتافيزيقي سرعان ما يجد له دعامة اجتماعية — سياسية منذ الهجرة إلى المدينة. بدءاً من عام ٦٢٢ م، فإن **الأمة** تصبح مجتمعاً تاريخياً مزوّداً بدولة، ومؤسسات ومسؤوليات، وله أهداف سياسية وعسكرية واقتصادية. ذلك أن «النّاس الذين يدخلون في دين الله أفواجاً» هم في الوقت نفسه **مناضلون من أجل قضية سياسية**. كيف يمكن التحدث عن هؤلاء الناس، وعما كانوا قد فعلوه وفكروا فيه، وعن الشهادات التي أتوا بها. ما إن نصل إلى هذه النقطة من التلاحم ما بين الأسطورة والتاريخ، حتى نجد أن خطاب المؤرخ ينفجر غالباً في اتجاهين اثنين: **الاتجاه الأول**، وهو الذي يستعيد المفردات الدينية من أجل أن يؤكد أكثر على الإسلام الميتافيزيقي، وعلى منشّطيه وناشريه الأساسين. وأما **الاتجاه الثاني**، فإنه يستخدم المصطلحات الواقعية — الايجابيّة (التي تؤدي بالضرورة إلى نتائج وضعية) من أجل أن يصف الوقائع والأحداث وقد أفرغت من دوافعها الدينية[٤٠].

من أجل أن نختتم قراءة هذه الآية، فإننا سوف نترك الكلام حراً **لهايدجر**:

«إن ما كنا قد حددناه حتى الآن تحت اسم التاريخيّة، وذلك باستنادنا على العامل المكوِّن للتاريخ (historial) الذي يتشكل داخل القرار المسبق، هو ما ندعوه الآن بالتاريخيّة الموثوقة (الصحيحة) للوضع البشري. إن ظواهر النقل والتكرار المنغرسة في المستقبل هي التي تبين لنا بوضوح لماذا أن هذا العامل التكويني الذي يشكل التاريخ الصحيح، له وزنه في الكائن — الذي كان (L'Etre-ayant-été)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن تاريخ الإسلام بمعانيه الميتافيزيقيّة والتاريخيّة والسوسيولوجية على السواء يبين لنا إلى أي مدى كان القرآن قد اشتغل كقوة تاريخيّة محرّكة وتكوينية(historial)، ثم كقرار موجِّه لمصيرٍ بأكمله وسابق على التاريخية الخاصة بالوضع البشري.

لكن ينبغي أن نطرح مع **هايدجر** هذا السؤال:

---

(٤٠) يمكن أن نجد في كلام **أركون** هذا وصفاً مطابقاً للتصور العربي السائد عن تجربة الاسلام الأولى ورجالاته الاساسيين. ففيا يخص التقليديين نجد أن إهمالهم للوقائع التاريخيّة والدوافع السياسية والاقتصادية يبلغ مداه، من أجل أن يترك المجال حراً لعمل الخيال ولإعطاء صورة مثالية — تقديسية وسماوية أساساً. وأما فيا يخص «التقدميين»، وفي طليعتهم المتمركسين أو «الماركسيين» العرب، وخصوصاً إذا كانوا «ماديين» تماماً، أو يبحثون عن «الفكر المادي» في كل الاتجاهات، فإن الأمر يصل إلى حد من الاختزال والفقر الفكري المحزن والمضحك معاً: ذلك أن التاريخ يتحول إلى نوع من المعادلات الاقتصادية الفجة، المحسوبة بدقة (رغم نقص معظم الوثائق) والتي لا تترك أي مجال لحساب دور الحافز الديني أو الروحي أو الاسطوري في تأسيس التجارب الكبرى.

المترجم

«ما الذي يحصل إذا ما توصلت التاريخية غير الموثوقة غير الصحيحة إلى تغيير المنفذ الذي يؤدي إلى التاريخيَّة الموثوقة ، أي المنفذ على «الاستمرارية» التي هي خاصة به[٤١] ؟»

١١٠٣٠ب الحقيقة والتاريخ في الإسلام الكلاسيكي

إن مسألة تغيير موقع «المنفذ إلى التاريخية الصحيحة» اتخذت دائماً أهمية كبرى وذلك تحت أسماء من مثل ارثوذكسية / ابتداع ، أو الرجوع إلى المنابع الأوليّة للتاريخية الصحيحة / الانحراف الخ ...

نجد في ما يخص الإسلام ، أن الموقف الإصلاحي الذي يقتضي إعادة ترميم الصيغة الصحيحة للتاريخية ؛ متجاوزاً بذلك كل البدع غير المنسجمة ، كان قد فرض نفسه بدءاً من وفاة النبي مباشرة .

مع ذلك ، يظل هناك ما بين مصطلحات المؤرخ — الفيلسوف ومصطلحات الإيديولوجية (التيولوجيون الدوغمائيون لكل الأديان بما فيهم الماركسيون) كل تلك المسافة التي تفصل ما بين **البحث القلق** من جهة والتأكيد المغرور **لليقينيات الاعتباطية** من جهة أخرى . هكذا يبدو خطيراً أن نطابق بسرعة (ودون تروّ) ما بين مفهوم الخط المستقيم (الطريق المستقيم حسب اللغة التيولوجية) الذي أدخله القرآن وكل الأديان الكبرى أيضاً ، ومفهوم الأرثوذكسية ، أو خط الحزب الواحد ، أو التوجه الوطني العام ، التي نشهد ثمارها أمام أعيننا اليوم[٤٢] . أمام التنوع

(٤١) **هايدجر.** *Qu'est-ce que la métaphysique?* 12e ed. Gallimard, 1951. p. 192

(٤٢) هل هناك من داع للقول بأن هناك تشابهاً ما بين الخط التيولوجي الواحد والوحيد الذي كان يفرض نفسه في السابق عن طريق القوة ، وخط الحزب الواحد السائد اليوم؟ إن الآلية (وبالتالي العقلية) التي تحرك كلا من هذين الاتجاهين هي واحدة : فقط تختلف الشعارات المرفوعة ومضامينها . إذا ما ألقينا نظرة متفحصة نسبياً على الماضي نجد أن الخط التيولوجي السني كان ينفي قطعاً كافة الاتجاهات التيولوجية الأخرى (من شيعية وخارجية خصوصاً) ويجعلها تعيش حالة الحزب السري الممنوع . بالمقابل ، فإن الخط الشيعي نفسه (أو الخارجي ايضاً) كان قد مارس العملية ذاتها عندما أتيح له أن يصل إلى السلطة (الفاصل البويهي في القرن الرابع — الفاطميون في مصر — الشيعة في ايران بعد عهد الصفاريين)

هذا الحذف التاريخي المتبادل لا يزال مستمراً حتى اليوم تحت عناوين من مثل : الاتجاه الواحد أو الحزب الواحد او القائد الواحد. ولهذا السبب فإن طرح مفهوم الديمقراطية (التي تعني أساساً قبول اختلاف الآخر عنك أو معك) يبدو الآن عملية شاقة وعسيرة وبعيدة المنال ، وهي تتطلب جهداً كبيراً في فهم هذا المفهوم الحديث الذي لم نعرفه أبداً في تاريخنا (على عكس ما يدعي الايديولوجيون فيما يخص مفهوم الشورى) لسبب بسيط هو انه نتاج العصور الحديثة في الغرب . إنه لينبغي في الواقع أن ندرس الماضي ديمقراطياً لا أن نسقط عليه مفهوم الديمقراطية ، أقصد بذلك أن يتبرأ المؤرخ الذي

الذي يتميز به الأرثوذكسيات التي يكتشفها المؤرخ ووقتيتها، فإن الفيلسوف يجد نفسه مجبراً على أن يتساءل عمّا إذا كانت توجد هناك تاريخية صحيحة، وطريق عملي واحد للنفاذ إليها. في الحالة التي تخص الإسلام، فإن هذا يعيدنا إلى أن نتساءل كيف راح «القرار الاستباقي» أو الرؤيا التاريخية التكوينية (L'historiale) للقرآن تُترجَم إلى تاريخها المحسوس الواقعي.

إن الجواب عن سؤالٍ كهذا يتطلب إعادة قراءة جذرية **لكل** تاريخ الإسلام. إن الأمر لن يتعلق عندئذ بوصف دقيق ومحكم للظواهر العارضة للتاريخ السطحي (تتابع السلالات الحاكمة، الحركات الاجتماعية، إصلاح المؤسسات، تغير أو ديمومة الأساليب الخ...) وإنما يتعلق بفك رموز (إلى أقصى حد ممكن!) كل معطيات التاريخ العميق أو ذي المدة الطويلة (la longue durée): أي العناصر الاساسية للتقديم والتمثيل (la représentation)، وبنى القرابة، والبنى الاجتماعية، والفرضيات المتعلقة بالمعنى، وبتمفصله، وبتوصيله، والفرضيات المتعلقة بالحياة والعالم والانسان واللغة والآليات البسيكولوجية — الألسنية، والبسيكولوجية — الاجتماعية التي تولِّد الوعي الخاطىء وتفرض استمرارية التاريخية غير الصحيحة.

إننا نلمح أربعة موضوعات ذات أولوية خاصة بالنسبة للبحث المتوجه ضمن منظور هذا التاريخ العميق، الذي قد يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل العلاقة التداخلية ما بين الحقيقة والتاريخ في الإسلام:

١ — اللغة الدينية والمنطق المركزي (محمد أركون — مقالات في الفكر الاسلامي ص. ١٨٥)، قراءة الفاتحة (اركون — بريل ١٩٧٤)، نحو توحيد الوعي الاسلامي (اركون — طهران — ١٩٧٦) ثم أعمال لوي ماران وج. لاورببر.

٢ — البسيكولوجيا التاريخية، تاريخ الوعي الاسلامي؛ الوعي، اللاوعي، العقلاني، الساحر (المدهش)، اللاعقلاني، الطبيعة وما فوق الطبيعي، الدنيوي والمقدس، الزمان، المكان، الشخص، الحلم الخ... بالرغم من التوثيق الغني جداً فإن هذا المجال المعرفي المهم جداً فيما يخص موضوعنا، يظل غير مُكْتَشفٍ بعد (أو لم يكتشف إلاّ قليلاً جداً). (انظر اعمال توفيق فهد حول النبوءة والوحي، وأعمال ج. شلهود حول التقديس).

يتصدى لدراسة تاريخ الاسلام من العصبية غير المشروطة لواحد من الاتجاهات التيولوجية التي سارت سابقاً، كما يحدث للأسف كثيراً اليوم. عندها يمكن لمفهوم الديمقراطية أن يدخل في حاضرنا المعاش اليوم، لا على شكل شعار سياسي سطحي وسريع ترفعه كافة الاحزاب التي ينفي بعضها بعضاً، وإنما على شكل مفهوم مغروس في اللحمة العميقة لبنيتنا العقلية والثقافية ثم السياسية أخيراً.

المترجم

٣ــ البنى الانتربولوجية للخيالي.. انظر أعمال **هنري كوربان** ، و ج. **ديوران** ، والدفاتر العالمية للرمزية.

٤ــ العصبيات (أو التضامنات) الدائمة : القرابة ، فخذ ، قبيلة ، مدرسة ؛ شعائر (مذاهب) ، المراتب الاجتماعية ، الطبقات ، الطوائف. إن ثقل هذه العصبيات وضغطها على مسار التاريخ وعلى مفهوم «الحقيقة» امرٌ جد واضح ، لكن من الصعب تقدير مداه (أو حجمه). إن المناهج الاتنولوجية والانتربولوجية التي يتطلبها بإلحاح هذا المجال من البحث تبقى ، للأسف ، مجهولة تقريباً من قبل الباحثين المسلمين. هناك مع ذلك إمكانيات واسعة للتوثيق (جمع المعلومات) الاتنولوجي سواء على أرض الواقع نفسه ، أو في الكتابات المختلفة (القديمة والحديثة).

إن تقدم المعرفة (والاكتشاف) في هذه المجالات الأربعة ، سوف يؤدّي ، دون أدنى شك ، إلى **تجديد جذري للفكر الاسلامي**. عندها ، سوف تتزايد فرص الإسلام المعاصر في اكتشاف المنفذ الذي يؤدي إلى التاريخية الصحيحة ؛ لكن ليس على الطريقة الميتولوجية ، التبريرية ، أو الأيديولوجية ، وإنما يتم ذلك بمساعدة المرونة التي تتحلى بها المعرفة الإيجابية (الواقعية).

لهذه الأسباب ، المشار اليها آنفاً كلها ، يمكن أن نقول بأن الإسلام الحديث يتخبط في متاهات العقبات المتعلقة بتاريخيةٍ ليست له[٤٣].

٣٠١١ج٠ الحقيقة والتاريخيّة في الاسلام الحديث

إن مفهوم الإسلام الحديث يتطلب توضيحاً. لقد جرت العادة على التفكير بأنه منذ بداية القرن التاسع عشر ــ تُتخذ حملة بونابرت كنقطة عَلَّام في هذا الصدد ــ راحت بعض المجتمعات الإسلامية تكتشف الحداثة. اعتُقِد أيضاً بأن «نقفة الإصبع» التي أعطاها بونابرت قد أثارت تدريجيّاً تطورات معينة ، أو حتى «نهضة» للإسلام. هكذا راحت تتشكل صورة خيالية تاريخية ، شارك في تكوينها الكتاب والإيديولوجيون المسلمون بالإضافة إلى بعض علماء الإسلاميات في الغرب. إنّ مفهوم التاريخية يجبرنا على أن نعيد النظر في التاريخ المكتوب

(٤٣) هذا واضح ضمن مقياس أننا حتى الآن نتلقى سلبياً ما ينتجه الغرب من مصطلحات وأفكار أو من مخترعات تكنولوجية معقدة قليلاً أو كثيراً ، ثم نلصق كل ذلك لصقاً على بنيتنا التقليدية العتيقة. فيبدو ذلك غريباً وشاذاً. وسوف نظل ضائعين ما دمنا لا نجرؤ على أن ندخل ، فعلياً ، ممارسة الخلق والكشف على مختلف الأصعدة ، أي ما لم ندخل مغامرة الاكتشاف الحضاري المعاصر بكل أبعاده. ونؤسس لبدايات تدخل في نسيجنا الحياتي دون أن تبدو غريبة عنه.

المترجم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

للإسلام الحديث على ضوء المسار **الواقعي** (الحقيقي) للحداثة كما حصلت في وعي المثقفين المسلمين، وفي الوعي الجماعي بشكل عام، وفي البنى الاجتماعية التقليدية. إنّ هذا يفترض توضيحاً مبدئياً لمفهوم الحداثة كما كان قد فرض نفسه في الغرب بدءاً من القرن السادس عشر، ثم المعرفة التاريخية والسوسيولوجية لحالة الإسلام في بداية القرن التاسع عشر. كما هو واضح فإنّ مَساراً طويلاً جداً كهذا لا يمكن لنا أن نقطعه في هذا المقال المحدود بطبيعته. سوف نكتفي بأن نذكر بالخطوط الكبرى لبحث كنا قد قدّمناه، تفصيلاً، في مكان آخر(٤٤).

كان الإسلام الميتافيزيقي — في القرن التاسع شر — لا يزال حيّاً تحت صيغة إعلان الشهادة بشكل فطري (بدائي)، وبشكل شعائر قاسية لمؤسسات الدولة (الحكم العثماني)، ثم بشكل آداب مرتبطة قليلاً أو كثيراً بعلم الأخلاق والقانون النظريين.

راحت العقائد والعادات المحليّة — التي لم تُمحَ أبداً من قبل التعاليم الإسلامية — تستعيد كل قوتها في هذه المجتمعات التي تراجعت فيها سلطة الدولة المركزية وسلطة «العلماء» (أي رجال الدين) وذلك لمصلحة السلطات المحلية التقليدية(٤٥).

بكلمة أخرى، فإنه يمكن أن نقول بأن الإسلام، كدين، كان لا يزال يشكّل آنذاك، وعلى درجات متفاوتة حسب البيئات الاجتماعية، «إسمنت» البناء العام للمجتمع، لكنه، **تاريخياً**، لم يعد **واعداً** بالمستقبل كما كان عليه الحال في بداياته عندما ظهر في الجزيرة العربية.

ذلك أن مبادرة العمل التاريخي (بالمعنى المليء للكلمة) كانت قد احتُكِرَت من قبل الغرب منذ القرن السادس عشر وحتى قبل هذا التاريخ على أصعدة مختلفة. راحت المجتمعات المسيحية، قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً، تقوم بتجربة تاريخيّة أكثر حيوية وأكثر محسوسيّة وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية (مع ديكارت وليبنتز وسبنوزا وغاليليه، ونيوتن، وفلسفة التنوير الخ...) ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلة: هكذا، بمواجهة الحقيقة الموحاة التي تعلّمها المسيحية، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية(٤٦) تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتتح المعنى والقوة **باستقلالية كاملة**. كل هذا أثار صراعاً لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا. عمقيّاً، نجد أن النقاش الذي أثاره دخول الحداثة في الإسلام، لا يختلف في شيء عن ذلك الذي واجهته المسيحية بدءاً من حركات الاصلاح والنهضة. لكن في الوقت الذي راح فيه

---

(٤٤) انظر. م. **أركون** *La pensée arabe*, P.U.F., 1975
— *L'Islam, hier, demain*, Buchet Chastel, 1978.

(٤٥) هنا تبدو أهمية البحث الاتنولوجي والسوسيولوجي المركز على المجتمعات الاسلامية، بشكل ملح وعاجل.

(٤٦) حول هذا المفهوم، انظر، P. Bentchou: *le sacré de l'écrivain*. S. Corti 1973.

التعارض والتناقض المتبادل ما بين الفكر التيولوجي والفكر العلمي في الغرب يتطور وكأنه توتر تثقيفي للكائن الاجتماعي — الثقافي ، نفسه ، راحت الإسلامات السوسيولوجية للقرن التاسع عشر تبدو عاجزةً عن أن تواجه التيارات الجديدة (للحداثة) إلّا بالهياكل والبنى العتيقة ، لكن الرازحة بعناد ، للمجتمعات المتعبة .

إن ضغط «البورجوازيين الفاتحين» على هذه المجتمعات (المجتمعات الإسلامية) كان قد اضطر الوعي الاسلامي الى الاعتراف بوجود **قوة** تاريخيّة كبرى ولدت وكبرت **خارج** «أرض الاسلام» ، وعند شعوبٍ سبق أن رفضت الوحي النهائي والأخير . هنا يكمن في الواقع الدرس الأكثر **زلزلةً للتجربة الأمبريالية** : ذلك أن المسلمين ابتدأوا ينتقلون من مرحلة اللامبالاة بالتاريخ الواقعي الأرضي الذي لا علاقة له بالمستقبل الأخروي ، إلى مرحلة الإحساس المتزايد بتاريخيّةٍ فعّالةٍ وقاهرةٍ . من هنا يمكن أن نتحدث عن اكتشاف التاريخيّة «الحديثة» من قبل المسلمين ، أي التاريخية المتركزة على معنى التاريخ المتعلق بالوضع البشري في هذا العالم ، والمنفصلة عن الرؤيا التيوقراطية — المركزية التي كانت قد ميّزت تاريخية الإسلام الكلاسيكي .

لهذا السبب فإننا نجد أن مفهومي **الحقيقة والتاريخ** يغيّران تدريجياً من **محتواهما** كلما تقدمنا رويداً نحو ما يسمى بمرحلة التحرر الوطني . ذلك أن الاستخدام الايبشيولوجي للاسلام التاريخي يحل محل الحوار ما بين «الأنا الالهية والأنا البشرية [٤٧]» الذي كان يحكم إطار الحياة والفكر للمؤمنين قبل هجوم الحداثة . سوف يكون من الخطأ أن نفسر هذا الاستبدال بوصفه استبدالاً «للعصر الايجابي» (حيث تمكن الانسان من فهم التاريخية الموضوعيّة وحولها) «بالعصر التيولوجي» حيث كان الانسان يتأمل باسترخاء الهوايات الميتافيزيقيّة . إنه لمن المناسب أن نشدد بقوةٍ وحزم على أهمية وضرورة إعادة الإعتبار للفكر الإسلامي الكلاسيكي ، كما كان **أي جلسون** قد فعل في ما يخص «العصر الوسيط» في الغرب ، وذلك من أجل أن نرى جيداً (وبتمعن) الأوهام وعدم التماسك والتعميمات التعسفية والقرارات الإكراهية للأيديولوجيات الحديثة . أمّا الخطوة الثانية الحاسمة التي ينبغي القيام بها — باعتبار أن الأولى كانت قد أُنجزت على المستوى السياسي والاقتصادي — من أجل أن يعي الإسلام المعاصر ثِقَلَ كل تاريخيةٍ ، فهي تتركز أساساً في طرح الأسئلة الحقيقية المتعلقة بالوظائف الأساسية للأديان في الأمس ، وللأيديولوجيات اليوم ، وذلك ضمن إطار المصائر الجماعية .

ينبغي أن نعترف في النهاية ، بأن تاريخية الوضع البشري كانت قد أفلتت ولا تزال تُفلت ، إلى حد كبير ، من سيطرة الفكر المتبصِّر . إنها تبقى مَقودةً من قبل لعبة القوى المظلمة والعميقة

---

(٤٧) انظر ، **روجيه ارنالديز** *Le moi divin et le moi humain d'après le commentaire coranique de Fakhr al-dîn al-Kâzi* in, Studia Islamica, XXXVI.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

(من مثل الدوافع البيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية والمناخية والكونيّة) . هذه الدّوافع والعوامل التي تبحث عن تحديدها المعرفة الايجابية — الواقعية ، من أجل الإمساك بها والسيطرة عليها .

هكذا نرى أن التقدم الحقيقي هو هذا الجهد العنيد ، البطيء والمخيِّب غالباً ، لكن المثير في بعض الأحوال والذي يقوم به الإنسان من أجل أن يجعل حدود المجهول واللامفكَّر فيه تتقلَّص وتتراجع باستمرار ، وبالتالي حدود اللامتوقَّع واللّامسيطَر عليه . من وجهة النظر هذه ، فإنه ليس من العدل ولا الإنصاف أن نستهزىء بالتقدم العلمي للانسان وأن نستسلم لمزاج الإحباط ، ذي المصدر الإيديولوجي ، والسائد اليوم في الغرب . ما هو صحيحٌ هو أن تقدم العلوم وإنجازاتها كان قد صُرِف عن مجراه الصحيح من أجل أن يخدم مصالح طبقات معينة ، ومجموعات اقتصادية ، «ونخبةٍ قائدة» .

إن المجتمعات الإسلامية المعاصرة لن تنجو (أو لا تنجو) من هذا الحرف (الانحراف) الايديولوجي للعلم . إننا نجد أن هذه المشكلة تطرح نفسها بحدّة على تلك المجتمعات الإسلامية التي حصلت حديثاً على نوع من القوة المالية التي لم يسبق لها مثيل . هنا نجد أن كل عوامل الحداثة المادية يمكن أن تتوافر (أن تُشترى في الواقع) بسرعة في تلك البلاد . لكن أين هم الذين يتساءلون عن التطورات الممكنة في هذه المجتمعات في وقت تغيب فيه الأطر الثقافية والجهاز الفكري الذي تتطلبه بإلحاح الحداثة المادية المستوردة؟ . لا يهدف هذا السؤال إلى التقليل من جهد أولئك الذين يحاولون طرحه بشكل صحيح ثم الإجابة عنه ، نحن نريد ، على العكس ، أن نقيس حجم أهميته وذلك من أجل أن نزيد في مصداقية الآية التي تقول : **إنما يخشى الله من عباده العلماء** .

سوف نشير ، قبل أن نختم هذا البحث ، إلى أنه من الممكن أن نستشف ثلاثة خطوط ممكنةٍ من التطور (أو العمل) :

١ — تجاوز المرحلة الإسلامية التقليدية للحضارة ، وذلك بفضل نجاح التنمية التكنيكية والاقتصادية . سوف ينتج عن ذلك أزمات في بنية الحضارة شبيهة بالأزمات التي تعرفها المجتمعات الصناعية الحديثة . في هذه الحالة ، لن يكون هناك من أهمية للمشكلات النقدية النظرية التي أثرناها آنفاً ، إلا من وجهة نظر تعليمية (إرشادية) .

٢ — طلاق متزايد ما بين تراثية الفكر والثقافة من جهة وما بين الركض المضني وراء التنمية الاقتصادية من جهة أخرى . إن هذه الفرضية الثانية هي غير قابلة للتحقيق من وجهة نظر ماركسية كلاسيكية : من هنا تنتج الأهمية النظرية لبعض التجارب التي تحدث تحت أعيننا اليوم .

٣ـ اتخاذ قرار بتغليب استراتيجية التطور المتواكب الذي يهدف إلى توحيد المعنى والوعي والجسد الاجتماعي ككل. إن استراتيجية كهذه سوف تفترض الاعتراف بأن كل تاريخيّة تتطلب مجموعة من القيم واللاقيم، وأن القيمة، تعريفاً، هي كل مت يُدخل في حياة البشر العائشين في مجتمع، وإذن في الحياة الخاصة أيضاً، عناصر ملموسة ومحرِّكة (من قبل دافع ما) للعلاقة (relation)

لكن من الذي سيحدد اختيار العناصر واختيار دوافعها باسم ماذا؟ أو باسم من؟

هكذا نكون قد أرجعنا إلى أسس كلّ تاريخيَّة.

محمد أركون

(باريس)

(ترجمة: هاشم صالح)

يصدر قريبا

كمال أبو ديب

الدخول في لغة الموت

قصائد وقصائد مضادّة

دار العودة

صدر حديثاً

منية صالح

قصائد

دار العودة

حوار مع محمد أركون

التراث والموقف النّقدي التساؤلي

* **ما الغاية من العودة — عودتك أنت — إلى التراث؟**

— أعود الى التراث لأن المجتمعات العربية تعود إليه وتطالب به. إذن الأمر لا يتعلق بي شخصياً ولكنه يتعلق بالمجتمع العربي. أسمع في جميع البيئات العربية جميع الناس يطالبون بالرجوع إلى التراث ويستخدمون التراث كوسيلة ايديولوجية ووسيلة للكفاح، ويزعمون انهم يستخدمونه كوسيلة ثقافية علمية من أجل مكافحة الغرب الذي تغلّب ثقافياً على المجتمعات العربية. إذن فالعرب يستخدمون أسلحة عديدة للدفاع عن أنفسهم، منها سياسي واقتصادي ومنها ثقافي: أي التراث. من الأسباب التي دفعت العرب إلى استخدام التراث، المستعمرون أنفسهم الذين كانوا قد استخدموا تراثهم الخاص عندما قالوا مثلاً للجزائريين — وللمغاربة بشكل عام — بأنهم لا يمتلكون مقومات الأمة، أو إنهم ليسوا أمة بالمعنى الصحيح للكلمة، في حين أنهم هم، أعني الفرنسيين، يمتلكون هذه المقوّمات التي ابتدأت في التشكل على هيئة حركة ثقافية سياسية منذ الملك Hagues Capet. قام العرب برد فعل ضد المستعمرين واستخدموا المعطيات الموجودة في تاريخ العرب والإسلام من أجل الدفاع عن أنفسهم.

* **تعود، لكنك ترجع بحصيلة مغايرة، أليس كذلك؟**

— أمام ما يجري في المجتمعات العربية أقف متسائلاً وأقول: التراث موجود، والتراث غني من حيث الثقافة والحياة العقلية، ولكن لا بد من التساؤل:

١ — **من حيث التاريخ**: كيف نرجع الى هذا التراث، وكيف نعمل من أجل

التعرف عليه **علمياً**. هذا شيء لا يمكن أن يتم إلاّ بأساليب البحث التاريخي الحديث. لا بدّ إذن، والحالة هذه، من الاعتماد على المناهج التاريخية من أجل الرجوع الى التراث.

٢ــ **من حيث الفكر والتقييم**: هناك ناحية أخرى. التراث هو عبارة عن فكر واتجاهات، ولذا فلا بد من أن نثير مع المشكلات المنهجية التاريخية مشكلات فلسفية لتقييم الآراء، أي تقييم التراث نفسه وتقدير مدى أهميته. لهذا السبب فأنا أقف هذا الموقف النقدي التساؤلي من التراث. لكن الإشكال هو أن معظم العرب والمسلمين، بشكل عام، إذ يطالبون بالرجوع الى التراث، فإنهم يفعلون ذلك غالباً من أجل استخدامه استخداماً **ايديولوجياً**، **لا معرفياً أو تاريخياً**.

• **هناك موقف قَبْلي** a priori **يتبنى التراث كمعطى نهائي، وأنت تتبناه كمادة نقدية، وللمعرفة**. **وبما أن الموقف الايديولوجي يمتزج بالسياسة فسوف يكون موقف العالم الباحث هنا موقفاً صعباً، ويكاد أن يكون هامشياً، فكيف تحاول أن تفسر ذلك، أو أن تعالج ذلك؟**

ــ التشخيص ليس صحيحاً تماماً، لأن الموقف الذي يتخذه المفكرون الانتقاديون والمهتمون بتطوير المعرفة والفكر بغض النظر عن الاستخدام الايديولوجي الذي ينتج عنها، هو شيء مفيد ومهمّ. هذا ما أسميه الاجتهاد الخاص في سبيل المعرفة. وأعتقد أن هذا النوع من الاجتهاد موجود في جميع الثقافات وفي جميع العصور. بالإضافة إلى الفكر الايديولوجي، هناك فكر علمي وكلاهما ضروري، لكن المشكلة هي مسألة النسبة بينهما. هذا شيء متغير حسب البيئات والظروف. فمثلاً في المجتمعات العربية نرى أن الإستخدام الايديولوجي للفكر يطغى كثيراً على الاستخدام المعرفيّ له. يرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها العامل الديمغرافي.

معظم الناس يهملون هذا العامل ويعدونه ثانوياً أو لا وجود له. أنا أراه اساسياً. يجب أن نعرف أن عدد سكان المجتمعات العربية قد تضاعف منذ عام ١٩٥٠. وهذه ظاهرة خطيرة جداً لأن معظم أبناء الجيل الطالع بعد الخمسينات لا يمكن أن يُشبِعوا حاجاتهم الحياتية والثقافية، ولا يمكن أن يعبروا عن أنفسهم بحرية. إنهم مقموعون على كافة المستويات. إذن لا مفر لهذه الأجيال الطالعة من أن تندفع في تيّارات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إيديولوجية جارفة. وعندها تصبح وسيلة لأولئك الذين يستغلون طاقات الشباب. وهذا ما نشاهده. هناك زعماء وقادة لهم مستشارون يتقنون جيداً استغلال الشعارات السياسية وزجّ الشباب الطالع في حركات ايديولوجية، يساعدهم في تحقيق ذلك استخدام وسائل الإعلام لإذاعة هذه الأفكار والآراء الايديولوجية. هنا نجد أن وضع الباحث العالم يصبح وضعاً هامشياً، يصبح نشَازاً في هذه الجوقة الهائلة. وما يقوله لا يصل إلى المدارس والجامعات إلاّ بصعوبة وفي أشكال مفتتة، تصلح للاستغلال الايديولوجي في التدريس أكثر مما تصلح للتكوين العلمي المحرِّر من التصورات الباطلة. إن التعليم في البلدان العربية (الثانوي منه والجامعي) لا يزال في مرحلة البحث عن المناهج السليمة والاتجاهات العقلانية، ولا نَنْسَ أن الأساتذة أنفسهم هم مواطنون يتحملون مشاق الحياة اليومية في المجتمعات العربية المعاصرة.

*** هذا يعيدنا الى مسألة أن الفكر في بنية المجتمع الإسلامي التقليدي هو فكر عضوي ملتصق بالأمة، وكل فكر هامشي نقدي هو فكر خارج الأمة. وهذه قضية تاريخية، ذلك أن الفكر في المجتمع العربي إمّا أن يكون منخرطاً في نظام (الخلافة) وإما أن يبقى دون فعالية. بمعنى آخر كأنك تؤثر عدم الفعالية؟**

ــ لا، أنا أود الانخراط في هذا النظام الكلي، ولن أرضى بهذه الهامشية التي أجبرت عليها. ونضالي الآن هو أن أخرج من هذه الهامشية. ولكن هذا النضال الذي أمارسه لا يزال يعتمد على فئة قليلة من الناس، وهو بالتالي لا يزال هامشياً حتى الآن. والحالة كما صورناها سابقاً لكن الهدف النهائي هو أن نغير كيفية التفكير لجميع الناس وللمجتمع ككل، لا لبعض الناس فقط. أبداً، أبداً. لننظر مثلاً إلى ما يسمى بأصول الفقه، وهو جانب من التفكير العام...

*** لكن هذا فكر ديني أساساً.**

ــ صحيح. لكن الدين في المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي ــ وحتى الآن ــ يشمل جميع النشاطات الموجودة في المجتمع، الثقافية منها والسياسية والاقتصادية. يشمل كل شيء. هكذا نجد أنه إذا كان الدين يشغل مثل هذه الوظيفة وهذا المستوى، فلا بد من تغيير نظرتنا إلى الدين، تغيير فهمنا له بشكل جذري. لكن ينبغي أن نفهم الأمور جيداً.

عندما يتحدث الناس عن الدين، فهناك ميل للإشارة إلى فصل الدين عن الدولة، وللروحي عن الزمني كما كان ذلك قد أنجز في فرنسا منذ الثورة الكبرى، ثم بشكل أوضح فيما بعد منذ صدور قانون فصل الكنيسة عن الدولة. نتج عن ذلك العقيدة المسماة بالعلمنة التي اعتقد كثيرٌ من المثقفين العرب إمكانية نقلها وتطبيقها في البلدان العربية. إنني أعتقد أن نقلاً كهذا لحقيقة ثقافية وعقلية مرتبطة في فرنسا بشروط سياسية واجتماعية محددة تماماً، أمرٌ غير مناسب ضمن الشروط الاجتماعية — الثقافية **الحاضرة** للمجتمعات العربية. إنها بالإضافة إلى ذلك موضع نقاش فيما يخص محتواها الفلسفي. أريد من ذلك أن أقول بأن **العلمنة هي موقف للروح (للإنسان) أمام مشكلة المعرفة**، ولكنها تحولت في فرنسا إلى موقف متحيز يرفض مناقشة الدين كقضية ذات علاقة بالحياة الخاصة للإنسان. هكذا نجد أن التعليم العلماني في فرنسا يرفض التحدث عن الأديان بصفتها وقائع تاريخية وثقافية، وبشكل أقل كعقائد غذت تطور الأنظمة التيولوجيّة.

في ما يخص العالم العربي والإسلامي المعاصر، من المهمّ على العكس، أن نتساءل دون أية أحكام علمانيّة مسبّقة، عن دلالات ووظائف الأديان في المجتمعات البشرية. إن توجهاً في البحث كهذا سوف يؤدي إلى تجديد معرفتنا للظاهرة الدينية، وإلى تعديل المواقف السياسية والجدالية التي تستمر في تغذية المناقشات وإلهابها في المجتمعات المعلمنة.

• إنما الفرق هو أن الفكر كفكر جماعي يستند الى نصوص، ويتقيد بهذه النصوص. والاجتهاد في الفكر الفقهي ليس اجتهاداً بالمعنى النصي. يعني أن هناك دائماً مسلّمة مسبّقة بوجود نص يحل كل شيء، في حين أن الفكر الحي المتسائل عندما يصل إلى مرحلة الاختيار بين النص والعقل يختار العقل. الفكر الفقهي لا يترك النص أبداً...

— عفواً. الفكر الفقهي حدث أن اختار الواقع ونسي نصوصاً.

• مثلاً؟

— في الواقع، أن الاحكام المعتمدة على نصوص قرآنية صريحة، قليلة، بل إننا

نجد أحكاماً تعارض ما صرّح به القرآن نفسه ، فمثلاً نجد الفقهاء يفضلون الحجّة بالشاهد على الحجّة بالمكتوب (في ما يخص عملية الدَّيْن) ، مع أن القرآن يقول :

«يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدَيْنٍ إلى أجل مسمّى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأبَ كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يملَّ هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم...» **البقرة : ٢٨٢**. لا أعني بهذا طبعاً أن الأحكام الشرعية لا تستلهم روح التعاليم القرآنية ، فإن الفقهاء قد اجتهدوا لتبيين هذه الروح وتدعيم استنباطاتهم ، وهذا ما نجده خاصة عند الشافعي ، مؤسس علم الأصول.

*** هذا استثناء.**

ـــ لا ، ليس استثناء. في الواقع كان الفقهاء يتقيدون بالواقع ، أي بالحالة المحلية للمشكلة المطروحة ، ثم يأتون بنص أو بحديث يؤيد رأيهم لكي يسبغوا عليه صفة الشرعية.

هناك خطأ في تصورنا التاريخي للمجتمعات القديمة ، لأننا لم ندرس المرحلة التكوينية للفقه دراسة علمية انتقادية.

*** الشافعي مثلاً؟**

ـــ نعم الشافعي. لقد كان متصلاً بالواقع ، وكان يقول بأنه يعتمد على القرآن والسنة. في الحقيقة كان عمله عبارة عن رد فعل ضد عمل الفقهاء في القرن الأول الهجري ، هؤلاء الفقهاء الذين كانوا يعتمدون على آرائهم الشخصية في حل المشكلات المستحدثة ، وكثرت هذه الآراء الشخصية لدرجة اضطرت الخلافة والحكومة المركزية لأن توحد الشريعة ، كما يبين لنا ذلك بوضوح ما كتبه ابن المقفع في رسالة الصحابة. ولذلك فكر الشافعي وقال لا بد من أن نبرهن على كل رأي نأتي به كخاتمة مجتهدين ، بالاعتماد على النص القرآني والسنة. ولكن هذا كان رد فعل على ما كان قد وقع من قبل ، ثم نجد أن المفكرين من بعده قد تلقوا نظرية الاصول ودرسوها كنظرية دون أن يراجعوا ما كان يقصده الشافعي من توحيد

الأحكام الشرعية وإزالة اختلاف الآراء الشخصية، ولهذا تطور علم الاصول كعلم تنظيري منفصل عما أصبح يسمى من بعد علم الفروع. ولكتب الاصول التي ألفت بعد الشافعي أهمية من حيث علم اللغة وعلم المنطق أكثر من فائدتها في ما يخص علم الفقه نفسه.

• فكره إجمالاً، أعمق وأهم من فكر الغزالي. الشهرة للغزالي، لكن الأساس هو الشافعي. في هذا السياق، كيف ينظر الفكر النقدي إلى مفهومات، مثل: الاصالة، الجذور، الخ...؟

— يصعب أن نقيم موازنة بين الشافعي والغزالي، لأنهما عاشا وفكرا في ظروف تاريخية وثقافية مختلفة جداً، ثم إن معرفتنا بمؤلفاتهما لم تزل ضعيفة وغير كافية للقيام بالتحليل العلمي لما يسميه المفكرون اليوم أنظمة الفكر (Les systèmes des pensées) الخاصة بكل فترة من فترات التطور الفكري. يعني هذا أننا لن نستطيع معرفة ما قام به الشافعي والغزالي إلّا بعد أن نكون قد أصبحنا على علم وافٍ بأنظمة الفكر التي ينتمي كلٌّ منهما إليها.

أمّا فيما يخص التصورات (Les concepts) التي ذكرتها كالجذور والأصالة فإنها تصورات إيديولوجيّة أكثر منها تصورات قابلة للاستخدام في التحليل العلمي. وأعني بالتصورات هنا تلك المثالية منها التي يتوق إليها من يستعملها ويُسقط فيها جميع ما نسميه بالقيم الاسلامية الرفيعة، تلك القيم التي نقول عنها بأن جيل الصحابة والتابعين كان قد أبدعها وأنجزها تمام الإنجاز. ونحن اليوم نريد إحياء طرقهم في سيرنا اليومية ومعاملاتنا الاجتماعية والسياسية. ونحن بهذا النوع من التصور كما نتوق إليه نعزّي أنفسنا بما حرمنا منه من النظم المحقّقة والإنتاجات الملموسة في أماكن أخرى، على جميع مستويات حياتنا.

أما إذا تناولنا تحليل تلك التصورات (الأصالة، الجذور... الخ...) فإننا نجد أنها تعمل «كأساطير» (mythes) لأنه لا سبيل للوصول إلى **الجذور** إذا عنينا بالجذور الأوضاع الأوليّة التي انطلق منها كل مجتمع في بدايته. إن مَثَلَ حياة المجتمع التاريخية كمثَل طبقات الأرض الجيولوجية، فالطبقة السفلى لا يمكن الوصول إليها لأنها عميقة جداً، ولأنها اختلطت بعناصر ولو قليلة من الطبقات الأعلى منها.

بالمقابل يمكن أن توجد في الطبقات العليا آثار من عناصر الطبقات السفلى. ذلك أن لكل مجتمع ذاكراتٌ عديدة لا تمحى كلها بل تستحدث جوانب منها في ظروف معينة من التاريخ بحسب الحاجات المتغيّرة بتغيير الأزمان. ولهذا مثلاً نشاهد مجتمعاتنا الإسلامية اليوم تراجع جوانب من ذاكرتها البعيدة الراجعة إلى صدر الإسلام أو الى العصر الذهبي من المدنيّة العربية، لأنها كما قلنا سابقاً بحاجة ماسة إلى شيء تواجه به تحديات الغرب «وغزوه الفكري».

• في ما يخص العلاقة في الغرب بين الدين والإنسان، لا يمكن أن نقول إن هناك علاقة شخصية فردية فحسب. مثلاً الانتفاضة في بولونيا وراءها بواعث دينية ضمن عوامل أخرى، والدين في بولونيا قضية اجتماعية أكثر منها شخصية وفي إيرلندا أيضاً. وإذن الدين في أوربا لا يزال يلعب دوراً كبيراً...

ــ هذا كلام ممتاز ويجب أن يقال. كان الجدال الاستعماري قد أدخل في أذهاننا أن المسيحية تختلف نوعياً عن الاسلام، وأنها في الوقت الذي تقبل فيه فصل الدين عن الدولة فإن الاسلام يرفض ذلك نهائياً. أسهم المسلمون أيضاً في إشاعة هذه الفكرة. هذا خطأ كبير. الاسلام كالمسيحيّة يشتغلان بالطريقة نفسها، لا تجد فرقاً بينهما في آلية العمل. وما يسمونه العلمانيّة ما هو إلّا نوع من التقديم الايديولوجي لأشياء تسير في حقيقتها على مستوى آخر. هذا يجب أن نبرهنه، وهذا ما أفعله. هنا أستطرد حول السؤال الأول: لماذا ندرس التراث؟

من خلال تجربتي في الكثير من العواصم الأوربية والجامعات، لاحظت أن الدراسة النقدية التي أقوم بها للفكر الاسلامي والدين الاسلامي تثير مشكلات في المسيحيّة وفي الفكر الغربي ككل لم تكن تخطر على بال الأوربيين. وكأنهم يشبهون إنساناً متعوداً على رائحة بيته فلا يحسّ بها. يحس بها فقط ذلك الذي يجيء من الخارج. هناك كثير من الأشياء لم يكونوا يلتفتون إليها وخاصة في ما يتعلق بالتيولوجيا. لنأخذ مثلاً واحداً، ظاهرة الوحي. لا نجد مفكراً مسيحياً تيولوجياً واحداً يدرس الوحي كظاهرة تستحقّ البحث والتحليل تماماً كظاهرة الحياة أو ظواهر الفيزياء، ويضعها تحت التحليل العلمي الموضوعي. أثرت هذه المشكلة أمام الكثيرين من المتخصصين الأوربيين فما أجابوا بشيء. سكتوا جميعاً، لسبب بسيط

هو أنهم لم يفكروا في الموضوع وعدّوه أمراً نهائياً، محلولاً، تماماً كما كان يفعل المسلمون أيضاً في دارهم الضيّقة فلا يعبأون بما يحدث في الخارج. لأول مرة تثار هذه المشكلة. يجب أن نعمل ثورة في الداخل، داخل كل تراث وداخل كل واحد منا. إذا لم نستطع أن نفعل ذلك فإننا لن نخرج من المأزق، وسوف نظل نتخبط في متاهات هذا الحصار..

*** لكن، ظاهرة الوحي، كيف تناقش علمياً؟**

— يجب أن نميز بين الوحي كما تلقاه المؤمنون (مسلمين كانوا أم مسيحيين أو يهوداً) وبين الوحي كظاهرة لغوية ثقافية اجتماعية...

في الحالة الأولى، نجد أن المؤمنين يؤكدون، أو قل تأكّد في قلوبهم أن ما نقرؤه في القرآن والأناجيل والتوراة كلام منزل من عند الله، والمسلمون خاصة يؤكدون أن القرآن تنزيل العزيز الرحيم لا يمازجه أي قول بشري. بينما نعرف أنّ الأناجيل مثلاً إنما هي روايات عما شاهده معاصروا المسيح وسمعوا عنه...

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما إذا نظرنا إلى الوحي كظاهرة لغوية ثقافية اجتماعية فلا بد من استعمال الوسائل التحليلية العلمية في دراسته مثلما يفعل العلماء الذين يعالجون ظاهرة الحياة أو ظاهرة الأشياء الخارجة عنا، أعني عن تصورنا، كالأشياء الفيزيائيّة والكيميائية والأجرام العلويّة وغيرها مما يعالجه العلماء في المخابر، وبالطرق التجريبية الاختبارية. فالفرق بين موقف المؤمن وموقف الباحث يكون في النظر إلى الظاهرة لا في ماهيّة الظاهرة. يكتفي المؤمن بتلقي تعاليم الوحي لأنها صالحة لإرشاد الناس في الحياة ولتوجيههم إلى كل خير فلا يحتاجون إلى التعليلات العلمية لكي يتيقنوا أن تعاليم الوحي صالحة للحياة. أما الباحث فقد يتلقى الوحي كما يتلقاه المؤمن ويتبنى مثله العليا إلّا أنه يضيف إلى ذلك التساؤل عن مصادر الوحي وكيفية تبليغه، وكيفية تأثيره في العقول والنفوس والمجتمعات، وكيفية تسييره للتاريخ وتوجيهه للجماعات البشرية المختلفة. كل هذه تساؤلات علميّة قد تؤدّي إلى تأكيد ما يتبناه المؤمن وقد تثير اهتمامات جديدة لاستخراج معانٍ للوحي لم يدركها من اكتفى بتقليد السلف حتى ولو كان سلفاً صالحاً.

• إذا كان الوحي ظاهرة انتربولوجية ، فلماذا لم تستطع الميثولوجيات والنصوص السابقة للمسيح (النصوص السومرية أو البابلية ، ملحمة جلجاش وغيرها ...) أن تؤثر بشكل دائم وعلى عدد كبير جداً من الناس كما أثر المسيح ، أو محمّد؟

ــ هذا سؤال معقد وصعب ، وهو يتعلق بمسألة الرمز (le symbole)، ووظيفته في المجتمعات البشرية. والرمز ليس حقيقة ساكنة ، ولكن له تاريخ متحول ... إذا نظرنا إلى قانون حمورابي والأنظمة الرمزية التي سادت المجتمعات البابلية ، نجد أن هذه الرموز قد اشتغلت ومارست فعلها زمناً ما ، ثم وجدت نفسها بعد فترة في تنافس مع رموز أخرى جديدة. كان رينه جيرار (René Gérard) قد تحدث عن هذا الموضوع أو هذه المعطيات وبيّن أن العنف هو ظاهرة أولية بيولوجية للإنسان والمجتمعات البشرية. لكن كيف تشتغل ظاهرة العنف في هذه المجتمعات؟ إنها لا تشتغل بشكل مباشر في أغلب الأحوال وإنما عن طريق توسطات ومداورات من مثل **المزايدة المحاكاتية** (Surenchère mimétique) مثلاً بالنسبة لفترة حمورابي، نلاحظ أن هناك مجموعة بشرية داخل المجتمع البابلي لا مصلحة لها في قانون حمورابي ، فتقف ضدها وتطرح رموزاً جديدة للعلاقة بين الناس و«تزايد» على فكرة العدالة التي طرحها حمورابي من أجل أن تأخذ السلطة. كل صِراع رمزي يخفي صراعاً سلطوياً. الرمز ليس شيئاً واقفاً في الفراغ أو في السماء ، إنه يتجسد حركةً وسياسةً على الأرض. عندما جاء ابراهيم الخليل وتكلم على الوحدانية = الله الواحد والعدالة التي تستند إليه كان قد قام بمزايدة محاكاتيّة على قانون حمورابي وتسلط على فكرة العدالة وسندها برمز آخر توحيدي (monothéiste) منذ هذه اللحظة ،اندلع صراع في منطقة الشرق الأوسط ما بين رموز الجاهليّة بالمعنى الواسع والمشركِ للكلمة (تعددية الآلهة) وبين الرمز التوحيدي للتوراة ، ثم راح الرمزان يتنافسان ويتصارعان في أرض سياسيّة واجتماعية. وتتابع الصراع عدة قرون ، وهكذا راح الرمز الموحّد (التوحيدي) يسيطر إلى حد كبير لكن دون أن يقضي نهائياً على الرمز المشرك (التعددي). **أضرب مثلاً آخر**: ننتقل إلى المغرب في القرن الثاني عشر الميلادي. نجد ابن تومرت ، الذي هو بربري من جبال الأطلس ، يتعلم العربية والعلوم الاسلامية. ثم يرحل إلى المشرق الإسلامي لكي يحتك بالعلماء هناك ، ثم يرجع الى المغرب. في ذلك الوقت كان المرابطون هم الذين يحكمون ويتسلطون باسم الرمز الاسلامي الذي كان قد جمد مع

الزمن وممارسة الحكم. ثم يجيء ابن تومرت بشعب نشيط وجديد يريد أن يأخذ حظّه من السلطة، لكن كيف سيأخذ السلطة؟ لن يأخذها قائلاً: نحن بربر ويجب أن نقذف بالعرب خارجاً. سوف يأخذها بطريق آخر سوف «يزايد» على المرابطين بالنظرية التوحيدية، ويقول لهم: أنتم كفار ومشركون وأنا موحّد، أومن بالله لا شريك له (من هنا جاء اسم الموحدون). هكذا «يزايد» على المرابطين وينجح في أخذ السلطة ثم يعلن نفسه مهدياً دون أن يغير شيئاً في الإسلام. ثم يأتي من بعده رجل عادي هو عبد المؤمن الذي يرجع بالناس إلى الالتزام بالمذهب المالكي، وهكذا...

• لكنّ فكرة العدالة...

—ينبغي ألا ننسى أن العدالة فكرة مثالية مرتبطة بالوعي الأسطوري أكثر مما تحيل إلى الوعي التاريخي الاجتماعي الواقعي. نجد جميع الأجيال من قديم الزمن تتوق توقاناً مستمراً إلى إنجاز العدل في الأرض. ونقرأ عند افلاطون صفحات جميلة فياضة عن مثالية العدل والوظائف الكونية (les fonctions cosmiques) والرياضية والسياسية— بالمعنى الأفلاطوني لكلمة سياسة— للعدل. كما نقرأ عند مفكري الإسلام كالكندي والفارابي ومسكويه ومعظم المعتزلة صفحات لا تقل جمالاً وحماسة للدفاع عن العدل، ونجد كذلك تعابير شعبية تتحدث عن العدل ووظائفه الكونية وتتلخص بفكرة (المهدي) أو الإمام عند الشيعة على طريقة أسطورية كما ذكرت سابقاً. على أن هذه الطريقة الأسطورية هي التي تحرك الجماهير وتجعلها مستعدّة لاتباع المهدي فيما يدعو إليه من الجهاد والاستشهاد في سبيل العدل. والعدل هنا يرادف الله، أو قل هو قوة سماوية مؤثرة في قلوب الناس أبلغ التأثير. وإذا انتقلنا إلى الثوار الفرنسيين في الثورة الكبرى نجدهم يدعون إلى تحقيق العدل في الأرض بين الناس وتحقيق الأخوّة على المستوى الاسطوري نفسه الذي أشرنا إليه عند أفلاطون والمهدي في الإسلام، وغيرهم من المفكرين والزعماء المثاليين. وحتى الحركة الماركسية نفسها التي تُعدّ حركة علمية واقعية لا تختلف عن الحركات السابقة في ما يخص فكرة العدل وتصويرها بشكل اسطوري ودعوتها الجماهير لكي تتجند وتستشهد ضد الطبقات المستغلة لكي ينتصر العدل انتصاراً نهائياً على وجه الأرض كل هذا يعني أننا لا نزال نعيش على مستويين:

١ — مستوى الرغبات والتوقان والتصورات المثالية من جهة.

٢ — ومستوى الحقيقة البعيدة كل البعد عن التصورات، تلك الحقيقة التي صَبَت اليها الأجيال السابقة ولم نزل نصبو إليها حتى اليوم. ونعاني منها أيضاً، وعلم النفس الاجتماعي يقول إن النفوس تحلق نحو التصورات المثالية بقدر ما تتألم من الواقع اليومي كالظلم وعدم المساواة والاستغلال وجميع النقائص التي تتسم بها حياتنا الاجتماعيّة.

• هناك سؤال يتعلق بكتاب «ادوار سعيد». فهذا الكتاب يستفيد من ميشيل فوكو. في الواقع إن الخطاب الأوربي مبني على القوّة، كيف يمكن أن نفهم علاقة العرب بالغرب؟

— إن كتاب إدوار سعيد هو مثل من أمثال عديدة على تلك الكتب والمقالات والمحاضرات التي تتعرض لمسألة العلاقات ما بين العالم الإسلامي (العربي خاصة) والغرب. إن لهذه العلاقات تاريخاً طويلاً يرجع إلى عهد النبي محمد الذي واجه رفض اليهود والمسيحيين عندما بلّغ القرآن لأول مرة، ثم اشتد هذا النزاع كما نعلم في المدينة، ونجد في القرآن آيات عديدة تدل على الجدال حول الكتب المقدسة السابقة. وخاصة عما سمي بمسألة التحريف. والتحريف موضع نزاع حول النصوص وصحتها وهو لا يزال قائماً بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يومنا هذا. ولا أعرف حتى الآن أية دراسة علمية موضوعية تتناول هذه المشكلة المهمة جداً. ومن شأن دراسة كهذه إذا ما أنجزت حسب قواعد علم اللغة والتاريخية العلمية أن تغير الجو الجداليّ المستمر بين المسلمين وأهل الكتاب. وهناك أسبابٌ أخرى عديدة سياسية واجتماعية واقتصادية أثارت نزاعات وحروباً بين المسلمين والمسيحيين واليهود. أشير مثلاً إلى الحروب بين المسلمين والروم في زمن سيف الدولة الحمداني. وكذلك في زمن صلاح الدين الأيوبي ثم بين الأتراك وعدد من الأمم الغربية بعد القرن السادس عشر في البحر المتوسط. ثم جاءت مرحلة الاستعمار منذ بداية القرن التاسع عشر وأثرت التأثير الذي نعرفه في حياة جميع الشعوب الإسلامية المعاصرة.

هكذا نجد أن النزاع ذو جذور عميقة جداً ولهذه الجذور أنماط من التعبير الايديولوجي عند المسلمين من جهة وعند الأمم الغربية من جهة أخرى. ولا تزال

الأساليب الايديولوجية الجدالية متغلبة على أذهان الناس إذ أنها تستخدم في المدارس وتلقن للأطفال ثم للطلبة ثم تعلن على الجماهير في الكتب والخطابات الرسميّة والمحاضرات. ومما يؤسف له أن يسهم أساتذة بحاثون وجامعيون في تغذية هذا التيار القديم من التصور الأيديولوجي الذي استتبعه النزاع التاريخي الذي أشرنا إليه، بينما نحن في حاجة ماسة إلى من يراجع التاريخ مراجعة نقديّة حديثة، لا ليستنبط منه حججاً دامغةً ضد الهضم ولكن ليكشف عن الدواعي الخفيَّة التي أدت الى تلك النزاعات وسوء التفاهم بين جماعات بشريّة عاشت في بيئة واحدة وتنافست على التغلب والاكتساب والاستئثار بالارزاق. وأقصد بالبيئة هنا بيئة البحر الأبيض المتوسط وهي بيئة ضيقة وواسعة في الوقت نفسه، وقد اشتد عليها التّنافس ولا يزال مشتداً حتى هذا اليوم. والخطأ الذي لم ينتبه إليه إلّا القليل من الباحثين حتى الآن هو أننا نردد صيغ الجدال القديم الذي دار حول الكتب المنزلة ونقع تحت تأثير صدمة الحقائق المطلقة (le choc des vérités absolues) إذ نجد كل أمّة تدعي لنفسها حيازة الحقيقة المطلقة وحدها، وأن الآخرين لا يهتدون إلى هذه الحقيقة ولن يهتدوا إلّا إذا تخلوا عن حقيقتهم الخاصة بهم. كل أمة تتهم الآخرين بالضلال وتدعوهم إلى الصراط المستقيم، الذي هو طريقها الخاص بالذات، أي إما مسلم أو مسيحي أو يهودي. هذه هي الجذور السيكولوجية للنزاع القائم، وقد تفاقم هذا النزاع بعدما طرأ على أمم البحر المتوسط من حوادث سياسيّة واقتصاديّة معروفة.

ولهذا قد نجد فائدة ما في كتب من أمثال كتاب ادوار سعيد الذي يدعو إلى تحسين المناهج التدريسيّة للحضارة العربية، إلّا أن هذه الفائدة لن تكتمل ولن تؤدي إلى نتيجة حاسمة، إلاّ إذا وجه الانتقاد نحو الطرفين. ذلك أن دراستنا نحن العرب للغرب تستحق انتقاداتٍ كثيرة بل وأشد حدة من تلك الانتقادات الوجيهة التي ذكرها ادوار سعيد. وأنا أدعو فيما يخصني إلى تجديد النظر في مسألة البحث عن المدنيات التي ازدهرت في حوض البحر المتوسط اعتماداً على المناهج الجديدة والإشكاليات الحديثة التي أعطت ثماراً طيبة ولا تزال تعطي في مجال العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة.

• ما طريق العمل، ما الحل؟

— يذكرني هذا السؤال بالمناظرات العديدة التي جرت في فرنسا بعد الحرب

العالمية الثانية. كان جان بول سارتر عندئذ يتزعم فئة من المفكرين الفرنسيين الذين كانوا حائرين تجاه ما ينبغي عليهم أن يفعلوه لاستدراك ما دمرته الحرب، ولبناء مجتمع جديد وفكر محرّر للوضع البشري من الوحشية الهتلرية التي مزّقت الإنسان ومزّقت القيم الثقافية التي كان الغرب يؤمن بها ويعتز. إن موقف المفكرين العرب اليوم لشبيه بموقف هؤلاء الفرنسيين الذين عاشوا في قلق وأضاعوا قيما وأرادوا إيجاد عالَم آخر.

طغى على تلك المرحلة ما يسمى بفكرة «الالتزام». راح الكاتب والفيلسوف والشاعر يحسون بأنهم مجبرون بأن يلتزموا بوظيفة إبداعية لإنقاذ الآخرين الذين لا يكتبون، ولم يوهبوا ما وهبوا من إدراك ومؤهلات عقليّة وثقافية. كل هذا يؤدي بنا إلى تكوين تصورات خاطئة عن التاريخ والمجتمع والفرد وما بينهم من علاقات، ولذا ينبغي أن نتحرر من إطار التفكير الالتزامي لننتقل إلى رؤيا أوسع للأمور، منفصلة عن الإرشادات الأخلاقية المثالية أو التوجيهات الإيديولوجية التي لا تقل انفصالاً عن الواقع من الخطاب الأخلاقي التقليدي.

السؤال الوجيه اليوم هو: ما دور المعرفة في الحياة الإنسانيّة؟ ولا أقصد المعرفة الخاصة بالعلماء والباحثين، وإنما المعرفة التي تذاع بين الناس وتنتشر حتى تصبح وسيلة مشتركة يستعين بها كل واحد في بناء المجتمع وتسيير التاريخ الشامل للنوع البشري. إذ لا نجد اليوم مجتمعاً واحداً يمكنه أن يعيش بمعزل عن المجتمعات الأخرى الموجودة على وجه الأرض.

إن دور المعرفة ينحصر في مراجعة انتقادية لجميع ما حدث (ويحدث) في تطور المجتمعات على جميع مستويات حياتها، وأعني بالمراجعة الانتقادية إبراز المسافة الشاسعة بين موقفين يتقيد بهما الإنسان مهما بلغ من علم وذكاء:

١ — **الموقف الأول**: هو أن الإنسان لا يدرك أي شيء إلّا عن طريق تصوره له، وهو مع ذلك يعتمد على هذا التصور كأنه إدراك سليم للشيء **على ما هو عليه**، وجميع الثقافات مبنيّة على هذا الأساس. والطامّة الكبرى هي أننا نستهلك الثقافات كما نستهلك الماء والخبز دون أن نتساءل عن العناصر التي يتركب منها الماء والخبز، بل إننا نلتهم الثقافات كما نلتهم الأكل الشهيّ دون أن ننتبه إلى ما تحتويه من

أخطاء مهلكة وآراء مضلة. ونجد هذا الوضع يزداد تفاقماً بعدما عمت المدارس وطرق الإعلام الحديثة وما هو معروف بالإيديولوجيات الجماهيرية.

أما **الموقف الثاني**: **فهو الموقف الانتقادي** (l'attitude critique) الذي يرى أن العالم موجود خارجاً عن ذهننا أي عن تصوراتنا له. ولهذا يتسم النشاط العلمي الانتقادي بأن العالِم الملتزم به يراجع ويصحح كل ما ينطق به لكي يبيِّن المسافة بين ما يقدِّمه كمعرفة، وبين الواقع المقصود بتلك المعرفة. فإذا قال مثلاً بأن مصدر السلطة في المجتمع هو الآلة، أو الإرادة الجماهيرية، أو نظام الإنتاج والمعاملات الاقتصادية، فلا بد له من أن يراجع كلاً من هذه الافتراضات لكي يبرز مدى انطباقها على الواقع المحسوس والمعاش. وكذلك إذا قال واحدٌ من المؤتمِّين بهم في علم الكلام (اثولوجية): إن **الدين الحق** هو قوة سماوية **فوق** طبيعية تتجاوز المجتمعات وتسودها، فلا بد له إذا ما أراد الإقناع العلمي من أن يقارن قوله هذا بقول المؤرخين الاجتماعيين الانتربولوجيين الذين يقولون: إنما الدين: منزلاً كان أو غير منزّل، هو قوة من القوى العاملة والفاعلة **داخل** المجتمع **لا فوقه**، وهي قوة متفاعلة بالسلطة والاقتصاد والديمغرافية والبيئة الفيزيائية والثقافية التي تشكل مجموعة من الصور المحركة للخيال الجماعي(l'imaginaire collectif) نتبين من كل هذا أن التزام المفكر والكاتب والشاعر والعالم غيرُ التزام المناضل السياسي، إذ هو التزام بالدفاع عن الحقيقة ولو ألزمت إنكار ما كان قد آمن به وأصبح جزءاً منه، عندها يستدرك خطأه باجتهاد سليم. ثم إنه التزام باكتشاف حقائق مطموسة ومرفوضة لأسباب غَرَضية مؤقتة، ومكبوتة من قبل سلطة طاغية أو مجهولة بسبب التقليد العقيم الذي يميت روح التنقيب والبحث. وكثيراً ما يحدث هذا في المجتمعات البشرية، بل هذا ما يحدث اليوم في مجتمعاتنا المعاصرة. أمَّا التزام المناضل السياسي فلا يعدو أن يكون التزاماً بمصالح حزب ما وطبقة معينة وتيار من التيارات المتصارعة المتنافسة لانتزاع السلطة السياسية أو الاقتصادية أو «العلمية» الإيديولوجية.

من هنا نشاهد الصراع المستمر في جميع المجتمعات القديمة والحديثة بين المفكرين المستقلين الملتزمين بحرية التفكير والتعبير، وبين السلطات الحاكمة. ذلك أن المفكر الحر يتساءل دائما: **كيف يجب أن نعرف ما هو موجود** (Comment ce qui est **doit** être **connu**) أمَّا المناضل السياسي فهو يمارس ما هو موجود

ليستخرج منه بنيةً إيديولوجية تصورية محرّكة لرغبات الجماهير ومثيرة لحماستها النضالية.

*** أنتَ تدعو إلى فكر نقدي متسائل في العالم العربي، وهو غير موجود. هل أنت واثقٌ من أنه سيوجد ذات يوم؟**

ـــإن جواباً مقنعاً عن سؤال كهذا يتطلب وقتاً طويلاً، ومراجعة معلومات تاريخيّة وسوسيولوجية عديدة. ذلك أن الفكر النقدي لا تسمح به كل المجتمعات، بل إنه يستدعي شروطاً ثقافية وخبراتٍ تاريخيّة.وأطراً إقتصادية معينة. لا شك في أن هناك مقداراً من الانتقاد ـــ بمعنى المراجعة والتصحيح ـــ لا يخلو منه أي مجتمع، قديماً كان أو حديثاً، ثرياً مزدهرا أو فقيراً متخلفاً. لكن إذا كان المقصود بالفكر النقدي، المناقشة الحرّة والمناظرة المستمرة والمعارضة الايجابية الجادّة في ما يخص جميع القيم والسلطات السائدة والسنن المتبعة والتقاليد القديمة والأحكام الشرعية والمبادىء المعرفية، الخ... فإننا لن نجد هذا الموقف التساؤلي النقدي الدقيق إلاّ عند فئة قليلة من الناس، وهذه الفئة لا تستطيع أن تقوم بدورها المنتج والمفيد إلاّ في مجتمع مبني على الايمان بحرية مطلقة في التفكير وإعلان الرأي. وبقدرة الإنسان على ممارسة تقدمية وسليمة لقواه الإدراكية والمعرفية. ضمن هذا المعنى يمكن القول بأن المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة لا تستطيع أن تسمح بممارسة الفكر النقدي الخلّاق. لتوضيح ما أريد قوله سوف أضرب المثال التالي:

سوف أقارن بين حدثين تاريخيين مهمين جداً هما: إسقاط لويس السادس عشر والحكم عليه بالإعدام من قبل البورجوازية الفرنسية الثائرة، ثم جهاد الشعب الايراني لإنزال الشاه عن عرشه والحكم عليه بالإعدام كذلك. في الواقع أن هذين الحدثين يدلان على المعنى نفسه وهو الفصل بين السلطة الطاغية والظالمة من جهة وبين السيادة (l'autorité) التّبريرية المتعالية. كانت سلطة الملك الفرنسي تعتمد على الحقّ الإلهيّ (droit divin) وكان الشاه يدعي الإنتماء إلى مشروعية ايرانية قديمة (كسروية) راحت البورجوازية الفرنسية تزيل الحق الآلهي لكي تضع محله العقل العلوي=(La raison suprême)، أي حرية البحث والانتقاد وإعلان الرأي، وقد استطاعت البورجوازية (التي هي طبقة اجتماعية) تحقيق ذلك بعد أن خاضت

صراعاً مريراً وطويلاً ضد طبقة الإكليروس (أي الكنيسة). ثم نتج عن كل ذلك التطور العقلاني العلماني الليبرالي المعروف. في الجهة المقابلة نجد أن الشعب الايراني وقادته المتدينين لم يكتسبوا الخبرة الإنتاجية التجارية البراغماتية والعقلانية التي كانت البورجوازية الفرنسية قد اكتسبتها منذ القرن السادس عشر. من هنا نلاحظ أن الوسائل الثقافية والتصورات الشائعة والطرق التعبيرية التي يأخذ بها الشعب الإيراني وقادته، إنما هي تقليدية راجعة إلى نُبَذ من الاعتقادات والنماذج والأحكام الموصوفة بالإسلامية. هذا يقودنا إلى القول بأن كل مجتمع إنما ينطق بلسان ما اكتسبه من خبرة وجودية خاصة وما تقيدت به أجياله من أُطر في التفكير والانتاج والحكم. ولا يمكن التحرُّر من هذه الخبرة والأطر التقليدية والوصول إلى حالة الوعي التّاريخي الأقرب إلى ما يتوق إليه الانسان من عدل وأخوة وحرية إلاّ بالتعرف على ما عند الشعوب الأخرى المتقدمة من أساليب ومعاملات ونظم.

هذه هي المرحلة التي تمر بها الآن مجتمعاتنا الإسلامية الرّاهنة. وهذا هو سر رجوعها — كرد فعل — إلى تعاليم الإسلام وأحكامه ومناسكه وأطره الثقافية. إننا نتبنى في الحقيقة سيراً حياتية جديدة ومعايير مستحدثة ومناهج تفكيريّة طارئة (آتية من الخارج) ولكننا نغلف هذا الانتقال إلى مدنيَّة أخرى بتعابير وأساليب و«قيم» مدعوة إسلامية. إننا نمارس في أفعالنا وتصرفاتنا اليومية الواقعية خروجاً واضحاً على هذه القيم (حتى التقليديون منا) ثم نعلن في الوقت نفسه أننا نبعث الإسلام الأول، إسلام السلف الصالح من جديد. هكذا نمزج بين الموقف الانتقادي الواقعي في الباطن (أي ضمنياً) ثم القول التقليدي في الظاهر. ولا شك في أن الفكر النقدي السليم لا يرضى بمثل هذا الازدواج، بل إنه يفترض السلوك المنسجم، أي الربط الصحيح بين الظاهر والباطن، العمل والتعبير.

○ ما تأثير الفكر الغربي على مسيرتك العلميّة؟

— أنا لا أتحدث عن الفكر العربي — الإسلامي من الخارج، بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها. ولذلك ليس لأحدٍ أن يقول بأني أخلع عليه صفاتٍ من الخارج، من الغرب، وأني أتعامل معه بغير أدواته ومفهوماته. مع ذلك ينبغي عليّ أن أقول بأن تأثير المناهج السوسيولوجية والتاريخية والألسنيَّة كان حاسماً.

لكن الحقيقة الأساسية في ما يخص تكويني وتطوري الفكري هي أني تعلمت عن الحياة في المجتمع الجزائري أكثر مما تلقيت من مدارسه وجامعاته. بالطبع لقد مررت بجميع مراحل الدراسة بالجزائر في مناطق مختلفة إذ لازمت المدرسة الابتدائية ببني ياني (ولاية تيزي أوزو)، ثم بعين الاربعاء (ولاية وهران) ثم الثانوية بوهران، ثم الجامعة بالعاصمة. وقد انغمست بإحساسي وفكري في المجتمع الجزائري أثناء المراحل الثلاث الاساسية التي مر بها منذ الأربعينات: أي مرحلة الاستعمار ثم مرحلة حرب التحرير ثم مرحلة الاستقلال. وهناك من عاش تلك المراحل كمجاهد ومناضل سياسي. ومن عاشها كمجتهد ومناضل فكري. والنضال الفكري لا يقل أهمية عن النضال السياسي. وإن كان الأول ألزم وأسبق من أجل استرجاع السيادة السياسية.

إن المراحل الثلاث المذكورة غنية جداً بالحقائق الوجودية والمعاني الإنسانية التي لا يلتفت إليها المدرسون والأساتذة اليوم. وإذا التفتوا إليها فإنما يكون ذلك من أجل استغلالها في التمجيد المطنب أو التهويل الايديولوجي المعروف.

لا يتسع المكان هنا لتفصيل ما أقصده من الحقائق والمعاني المغذية للفكر النقدي الذي تكلمت عنه آنفاً. سوف أخصص كتاباً كاملاً للموضوع. أكتفي هنا بالإشارة إلى نقطة ذات أهمية بالغة وهي أن وجود عدة ثقافات (أو ثقافتين على الأقل) مختلفة ومتنافسة في المجتمع الواحد يؤدي إلى مقارنات واحتكاكات واستنتاجات وإبداعات واكتشافات ضرورية من أجل التقدم العلمي وتنشيط الحركة الجدلية الاجتماعية — التاريخية (la dialectique socio-historique)

إن البحث العلمي المعاصر لم يُعْنَ حتى الآن إلاّ قليلاً، وفي جامعات معدودة ومحددة. بالتاريخ المقارن للآداب والأديان والنظم السياسية وطرق الانتاج ودراسة اللغات. إن الفكر العربي في حاجة ماسة إلى هذا الاتجاه في البحث العلمي. وهو كان قد استغل ثقافات عديدة في عصره الكلاسيكي الذهبي، ثم يجابه الآن ومنذ القرن التاسع عشر تفوق الثقافة الغربية التي يتلقاها كغزو فكري أكثر مما يجابه تحدياتها بوسائل علمية فكرية منفتحة على الاشكالية الحديثة.

إني مرتبط بالمعطيات الواقعية المستمدة من مشاركتي في التطور التاريخي

للمجتمع الجزائري والمغربي بشكل عام ، كما أني أحاول متابعة التيارات العلميّة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية (sciences humaines et sciences sociales). وأخص بالذكر منها علم الألسنيات la linguistique الذي يختلف كثيراً عما يسمى بعلم اللغة أو بفقه اللغة . كما أني مهتم بعلم التاريخ كما تمارسه مدرسة الحوليات (Annales, Economies, Sociétés et Civilisations) منذ الثلاثينات . ثم إني أتابع ما ينتجه علم الانتربولوجيا والاتنولوجيا وعلم النفس التاريخي (la psy-chologie historique) والسوسيولوجيا التاريخية وفلسفة العلوم.

كل هذه الاتجاهات العلمية في البحث كانت قد ظهرت بعد سني الخمسينات والستينات ، وهي تصاحب اليوم الانتقالات الحضارية والثورات السياسية والاجتماعية التي تتابع في العالم منذ حوالي ثلاثين سنة . إنه لا بد للفكر العربي — الاسلامي إذا ما أراد أن ينهض من متابعة هذه التيارات . لا ليخضع لها خضوع المتعلّم المقلّد . وإنما لكي يشارك في تطويرها وتوجيهها ويشارك في المناقشة الخلاقة التي تدور الآن حول صحتها العلميّة ووظائفها التاريخية . بهذه المشاركة العلمية (وبها وحدَها) يمكن أن ننتقل من مرحلة التلقي والتأثر والتقليد (الذي يمتزج بالرفض وعقد النقص والمماحكة الايديولوجية العقيمة) إلى مرحلة الإنتاج والخلق والسيادة الفكرية.

محمد أركون

(باريس في ١٨/ ١٢/ ١٩٨٠)

(شارك في الحوار : **أدونيس . عباس طربيه . هاشم صالح**).

هنري فريد صعب

قصيدتان

I

في مدينة الرَّسّ

نَبُّوتٌ بدَويٌّ يَشْطر سلسلة الفَقار **تيفون** أرقامٍ
بـ ٥٠ ذَنَباً مُحْتقِن بأَرامِل الفِطْر عُواء **غينسبرغ** الفَهدةِ المطّاط
وَلائم **بوروز** العاريَة — يُمارس في الشرق هوايةَ
الأصابةِ بالعَيْن الزَّرقاء
وسُلَّمُ **ابراهيم** يَظْهر يَخْتني في جثّةٍ معلّقةٍ بِخَيْط صبيّ
(كم سُقوطكَ يُؤلِم في رَحِمِ الأفعى ، **شِيْمْ فينيغانْزْ وِيْكْ**)
والوطنُ يَخْصي
أَفْراسَ البَرَصِ في الحَلْق
ويَغْرزُ
الضّفادعَ العتيقه.

تَصْرخ :
«أيتها الجثث الخَجولة كالقمح التي تَمْضَغ ذبائحَ النِّيون

«يا مصحّاتِ الصّمْت المعبَّأةَ بوُعُول المطَر يا **أصحابَ**
«**الرَّسِّ والبِئْرِ المعَطَّلة**
«**كالْخاس**، متى يُنْحَر ضَبٌّ
«اللعْنَةِ في بلُّورِكَ المشعْوذ؟)
«تَجْربتي أن آتي إليكم على ذُبابة الخريف
«أَغلِقوا قبورَكم — تَنْهدم المراكبُ على السَّلاحف الميتة — وكيف
«أَحْصد العِشقَ من بيوت العنكبوت — أُكْرِهكم —
«تَجْربتي أن أَنْفخ بطونكم أُطْلقها في ذاكرتكم الصَّمغيَّة —
«تَسْتحيل النّبوءة بين الجِعْلان المطرودة — أَحْشو
«أَدْمغتَكم بالمفاتيح القديمه —

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

«أيُّها الخزَف يا دواةً مدْلوقة بين الماء والنار
«هَبْني سكِّينكَ الأَشُوريّ — من ظِلْف ماعزٍ أسود
«يَزْحف إليَّ الوطن — لُعابُ الرُّتَيلاء يُغَطّي جسدي —
«وَمِن خياشيم **مولوكْ** يَسّاقط
«صيّادو الزّئبق
«كلابُ الجَبْر البائلة
«خشخاشُ الديالكتيك
«عوْراتُ تَنانين الألومينْيوم
«عشاءُ العُلَماء العسكريِّين
«عَصيرُ الجنْسِ في الجغرافيا
«باعةُ نَثْرٍ للعُطاس الحادّ
«والوطنُ مشْطورٌ

«على بوّابة المقهى الأميركيّ
«لابسٌ قِشرَ البَيْض في الجمعيّة العامَّة
«مُصابٌ بالفَتْق بين خرائب النَّمْل المذْعور
«يبيع القِطَطَ المسْلوخة في أعياد الشَّعانين».

لا ريشةَ طاووسٍ في مِرحاض البحر
رأسُ **پيلوپْس** في شارع الجاز يتدحرج كحكايةٍ قصيرة
كرسيٌّ مَخْبولٌ يتقيّأُ خريطةً من خبْز
عجائزُ محنَّطات يُفْرِغْنَ **الجمعة العظيمة** من الطُّيور المائيَّة يُمدِّدْنَ
الشَّمعَ العَسليَّ على موائد التَّشْريح يحْلُمْنَ
بِجُمْجمةٍ في بَريدِ المِلْح والكافورِ: «**من عبد الرحمن الداخل**
إلى الخليفة مع حبِّي»

واوٌ طويلة تُضَرِّج الوطن بِجَوادٍ
مُجنَّحٍ أبْيض تُفَرفط اللوتُسَ
في مَيْرون الجريمة تُزَوِّر الأطفالَ
في جرْن العِمَاد
تَغوصُ في خُلجانِ الجِلْدِ تكسوها بالرُّوزنامات الفَجَّة
المداخنِ العمياء بَوْلِ الزّنزاناتِ جَنادبِ الحَرَسِ القيصري
عُيونِ **أرْغوس** المفقوءةِ في صُحُفِ الورَقِ الكَرْبونِ أشْلاء
الليكُورْنِ المفتوحةِ على قبائل الخِرْوَع

والأيديولوجيّةُ بحِذائها البَهْمُوتي تَتَسكّع في مدينة الرَّسّ
كزمّار الأساطير لاصطياد الأجراسِ المخنوقة
وافْتتاحِ دُورِ التَّوليد للقناديل الهَرِمة

والدُّيوكُ الرَّمليّة تَقِيس بُطولةَ الغثيَان تَجمع تبرُّعات الدَّم
من السّاعات الدقّاقة وخصيانِ الثورةِ تَقرأ نشرةَ الفيزياء
على الأرصفة وتُشتّق بجَعاتُ التّبغ
في دواوين الحماسة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تَصْرخ :
«آه ، لو أكْسر دَوْرة البلابل في التاريخ
«وتَنطفيء جِيَف نينوى المدرَّعة
«مِنْ كثْرة الموتِ أخْنق أحرف النِّداء في حَطَب العاصفة
«مِنْ كثْرة الموتِ أُخرِّب علامات التعجُّب بين الضّوء والحجَر»

وعيدُ ميلادكَ يَعْدو خَلْف النّبوءات بِبّغاءً تَتَريًا
وتَرْتمي القِيامة في هوَّةِ المراهقة
ويقوم قَبْرٌ مُغْلق الى وجهك
وحُضورُكَ ماضٍ يفتَح الأبجديَّة كساقَي امرأة .

II

في «تاو» البحر

... وأنا على الشاطىء نزَعتْ موجة ثوبَ **كالي** وتشنَّجتْ نسراً عظيم الجثّة (هل أنا **حزقيّال** هذا الزمان؟) لم يلبثْ أن ازْدَرد رياشه ونَزَف ذاتَه ثانيةً في البحر.

تكرَّر المشهد ستّ مرات. في السابعة أُجْهِضت موجةٌ نسراً برأسَين يتنافران. عند انفصالها تَيبَّسا صاعقةً راحت تَرجُمني بنسورٍ صغيرةٍ مُصبَّرة. قبضْتُ على احدها. انسلَّ حيّةً مائيّةً (وكأنّي في لحظة أمسكْتُ الألْفا والأُوميغا) أَسْرَعَتْ فوراً إلى فِراخ الصاعقة تعضُّها. وانبعثْ مئاتٌ شانخة بمناقير طويلة من كثْرة عشْرة الآلهة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وخالتني صخرةَ الشاطىء فهجَمتْ تُحطِّم مناقيرها عليَّ لتَسْترجع الشّباب. قبضتُ على أحدها. كانت تغطّيه رسوم حلزونيّة. تَحسَّسْتُها. تَجمَّعتْ في حَلَزونٍ واحدٍ كبيرٍ يَنْغلق ويَنْفتح باستمرار. جَذَبتُ طرَفَه الداخلي. انْحلَّ حبلَ مَشْنقة موتِّراً بيني وبين البحر الذي استَعْجل حُوتَه الملكيَّ ليشدَّه.

همسَتْ صَدَفَة:

البحر يَصْفِر أبداً للشمس في عَظْمة النّسر

صَدَفَة ٢:

ويأكل آلهتَه من الضّجر في جماجم الأموات

صدَفَة ٣ (معترضة) :

البحر رأسُ **أورْفِيوس** المقطوع

صدَفَة ٤ :

وفي جسده الخُنْثى يصيح علّيق الرؤيا يُفتَتح

أنوبيس الجِنْس

صدَفَة ٥ :

وعَيْنُ الوَعْل في عُنقه ليستدرَّ ضبابة

صدَفَة ٦ :

لا تسْتَرسِلْنَ يا أخوات. (وبصوت سان جون بيرس) «موجةٌ واحدة عبر العالم، موجةٌ واحدة منذ طروادة تدحرج الينا خاصرتها»

صدَفَة ٧ (بنبرة نبويّة) :

الذي يدخل **تاو** البحرِ يعطِّل زجاجَ المعرفة الاصطناعيّة

وخطيئةَ الأصداف.

هنري فريد صعب

(بيروت)

I — Typhon — Ginsberg — Burroughs

— Shem Finnegans Wake — Calchas

— Moloch — Pelops — Argus

— La Licorne

II — Kali — Anubis — Tao

كمال أبو ديب :

حول كتاب ، «الاستشراق» لِـ أدوارد سعيد .

المعرفة والسّلطة

— ١ —

يمثل[1] كتاب إدوار سعيد **الاستشراق** جزءاً من ثورة جديدة في الدراسات الانسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الالسنية والبنيوية ، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من «التاريخ الجديد» تنتسب بعمق الى أعمال **ميشيل فوكو** بشكل خاص . وتتكثّف في هذه الثورة منطلقات متعددة لعل أهمها أن يكون مفهوم جديد **للقوة** والشبكة الخفية من **علاقات القوة** التي تنسجها **المعرفة** متجسدة في **الانشاء** الكتابي ، ومفهوم «**سياسيّة** العلاقات الانسانية بكل أشكالها ، وسياسيّة المعرفة ، وسياسية البحث . وإذ تسيِّسُ هذه الثورة الفكرية الوجود الانساني الى درجة تفوق حتى ما فعلته الماركسية في تصورها «**لاقتصادية**» الوجود الانساني ، فانها تبدأ باضاءة منابع ومكامن للقوة ظلت حتى الآن خارج نطاق الدراسة السياسية ــ الفكرية ، مضيئةً العالم إضاءة جديدة وطالعةً ، أحياناً كثيرة ، بكشوف باهرة فعلاً ، كشوف يبدو أنها قادرة ، في النهاية ، على تكوين **علم آثار جديد للمعرفة الانسانية** اذا كان لي أن أستعير عنوان كتاب **فوكو** التأسيسي في هذا المجال وأحوِّره قليلاً .

وينصبُّ هذا التثوير للمعرفة حتى الآن على رَجِّ الثقافة الغربية وكشف آلية

---

(١) هذه المقالة جزء من المقدّمة التي وضعها **كمال أبو ديب** لترجمته العربية لكتاب : «الاستشراق» ، والتي تصدر قريباً .

السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي فيها، والآلية التي بها يمارس ما سأسميه «الداخل» — اي المؤسسة التي تمتلك السلطة — السيطرة المطلقة على «الخارج» — موضوعِ السلطة. وتتشكل علاقة الداخل الخارج في مظاهر تعبيرية مختلفة لبنية أساسية. فلئن كان «الخارج» في نظام ميشيل فوكو هو المصابون بالشذوذ والانحراف، أو المرأة، أو الجنسيّة، إنه في عمل **سمير أمين** مثلاً — مع أن الوشائج بين عمله وبين عمل **سعيد وفوكو** لا يمكن تبيّنها بسهولة الآن — هو «الهامش» — دول العالم الثالث — ، وهو في عمل **ادوارد سعيد** «الشرق». أما الداخل فانه، على التوالي، **العقل** (اي الغرب)، **المركز** (الغرب) **والاستشراق** (اي الغرب أيضاً).

— ٢ —

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ليس كتاب **أدوار سعيد**، اذن، دراسة للاستشراق، واذ أكتب هذه الجملة فانني أبدأ من موقع **متطرف**، من أجل أن أشرع في **تعديله** في فقرات لاحقة. ليس دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً، وشخصياتٍ، وأحداثاً، وما هو — كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب — بدراسة للشرق «كما خلقه الغرب». بل هو اكتناه غَوْريٌّ، صارمٌ، مشبوب أحياناً، لكنه دائماً على درجة مدهشة من حدة اللمعة الفكرية، ونفاذ الحدس، وجوهرية التحليل، لأسئلة جذرية في الثقافة والانسان. أسئلة تدور حول مفاهيم «الحقيقة» و«التمثيل»، القوة وعلاقات القوة، وعي الذات والآخر، حول التصورات التي ينميّها الانسان لذاته وللعالم، والتمييزات التي يقيمها بينه وبين الآخر. وهو أيضاً دراسة في الآلية التي تتصلب بها هذه التصورات والتمييزات الى **معرفة**، معرفة تغدو — حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً — **إنشاء يدّعي لنفسه مقام الحقيقة، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلاً** لا أكثر، حقيقة كونه يجسّد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسّد الآخر؛ إنشاء ذا طاقة مولّدة للذات تفعل ضمن شروط نابعة من الذات المعاينة بالدرجة الاولى، ثم من الآخر، موضوع المعرفة، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط. ثم إنه اكتناه **للطغيان** الذي يمارسه الانشاء: على الثقافة التي تشكّل فيها أولاً، ثم على الآخر ثانياً، وللعلاقة وحيدة الاتجاه تقريباً التي تنمو بين الانشاء — الثقافة وبين الفرد المنشىء الذي يكتب، ويتصوّر، ويفكّر ضمن هذا الكون

الانشائي بموضوع المعرفة ، الاخر. **والاستشراق** ، **أيضاً** ، طرح — عبر اكتناه هذه العلاقة — لأسئلة باهرة في التكوين الفكري ، والثقافي والنفسي ، لعل **أهمها** أن يكون ١ — امكانية الابداع والاصالة ، بالمعنى الذي يكتسبه الابداع والاصالة في النظرة الرومانسية اليهما مثلاً ، و٢ — إمكانية التحرير من طغيان الانشاء — الثقافة والخروج عليه في معاينة الآخر حتى من قبل مفكّرين يكون منظورهم الأساسي رفضاً للثقافة السائدة التي ينبع منها الانشاء. وفي هذا السياق ، يمكن لدراسة **ادوارد سعيد لماركس** أن تدّعي لنفسها تميزاً منظورياً ودلالات لا تمتلكها اي معاينة سابقة **لماركس** وموقفه مما نسميه الآن العالم الثالث. ذلك أن **أدوارد سعيد** يرى **ماركس** ، الى درجة مطلقة تقريباً ، ضحية لطغيان الانشاء الذي يلجم ما يفترضه تعاطف **ماركس** الأساسي مع «البؤساء» ثم يدفعه في مجاري الرؤية الاستشراقية ليصوغه في النهاية خيطاً آخر من خيوط الانشاء الاستشراقي.

مشروع **أدوارد سعيد** ، اذن ، هو اكتناه للمعرفة ، والسلطة ، والطغيان الذي يمارسه الانشاء ، ولعلاقات القوة التي يجسدها بالطريقة نفسها التي يمثّل بها عمل **ميشيل فوكو** اكتناهاً لهذه الاسئلة بالاشارة الى شرائح ، أو حيزات ، معينة من المجتمع الغربي. وعمل **فوكو** ، قبل أي شيء آخر ، يدين عمل **سعيد** ، كما يشير هو لكنما الى درجة أعمق بكثير مما توحي به إشارته العامة الى هذا الدين ، أو اقتباساته الجزئية المحدودة من عمل **فوكو**. إن البنية الفكرية التي تصوغ منظور **فوكو** ، والتصورات الأساسية التي يتكون عمله في بؤرتها ، والمصطلحات التي تُفعم نظامه الفكري بحيوية وغورية طازجتين ، بل ومنهج التحليل والموقف الوجودي هي البنية ، والتصورات ، والمصطلحات ، والمنهج ، والموقف ، التي يتشكل في بؤرتها منظور **سعيد** وتحليله في **الاستشراق** ، ولم أقل للاستشراق. لقد أصبحت مصطلحات كالتالية علامات مميزة لعمل **فوكو** ، وهي الآن تَسِمُ عمل سعيد: «الحقيقة» و«التمثيل» و«القوة» و«علاقات القوة» ، و«المعرفة» ، و«السيطرة» ، و«التشكيل» ، و«التكتيك» ، و«الاستراتيجية» و«الانتاج» ، و«التوثيق» و«الازاحة» و«الاقتصاد» و«الاقصاء والاستثناء» ، و«الافراط» ، و«التقنين» و«إرادة القوة» و«إرادة الحقيقة» ثم ، طبعاً ، مفهوم **الانشاء** الجوهري.

بيد أن أهم هذه التصورات قد يكون التصور الكلي لتجسد علاقات القوة

وممارسة السيطرة في مفهوم المَعْجَبَة والاستعراض: حيث يكوّن موضوع القوة (الادنى، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما، مادة تمثّل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطاً من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرض (الأعلى، الأقوى)، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوة السيد وسيادته. وهكذا ترتبط القوة، في أعلى صورها، بامتلاك القدرة والطاقة على تقديم مَعْجَبَة: فرجة مثيرة مفرطة. هكذا يمارس **العقل** استعراض **معجبة** الجنون، ويمارس **المستشرق** (را. وصف فلوبير لمعجبة الشرق مثلاً) استعراض **معجبة** الشرق(٥).

بيد أن ما أقوله لا يقلل من أهمية عمل **سعيد** أو من «أصالته»، دون تجاهل للمنظومة التي يطرحها هو عن «الاصالة» والابداع. **فالأهمية والأصالة لا تنبعان من** ابتكار **المصطلحات** والتصورات فحسب، بل من القدرة على أمرين: ١ — تمييز الظاهرة الثقافية **أو** الفكرية، أو السياسية... الخ التي يتيح استخدام المصطلحات والتصورات إضاءتها الى درجة لم تَضأ إليها، وبصورة لم تحدث فيها، من قبل، ٢ — اعطاء التصورات والمصطلحات، عبر إضاءة كهذه، صفةً اكثر شمولية وجذرية من حيث هي أداة تحليلية لفهم الانسان والثقافة والمجتمع والعلاقات المكوِّنة للبنى الأساسية فيه. ومن ثمَّ، **فان عمل سعيد** — الذي يحقق كلا النقطتين بتفوق— **يوازي** عمل **فوكو ولا ينقله، ويوازيه** بأن يميز الحقل (الظاهرة) الذي تحتاج إضاءته بفذاذة الى استخدام هذه الأداة التحليلية، ثم بأن يظهر قدرة الأداة على اقتناص بنى أخرى وتفسيرها غير البنى التي درسها **فوكو** بنى ربما كانت أكثر **علائقية** في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شمولية وانشباكاً في العالم، اذ تتناول فُصْلَتَيْنِ منه (الشرق والغرب) كان تفاعلهما عبر القرون العشرين الأخيرة، على الأقل، المكوِّن الأساسي لبنية الحضارة كما نعرفها اليوم، وقد يكون هذا التفاعل المكوِّن الأساسي للحضارة، أو لانهيار الحضارة، في المستقبل.

---

(٥) ولا تعني نسبة هذه المفاهيم الى نظام **فوكو** ابتكاره لها، بل تشير إلى أنها مكونات أساسية لهذا النظام.
وعن هذه النقطة في عمل فوكو، راجع:

Donald S. Bouchard, *For life and action: Foucault, spectacle, document;* The Oxford Literary Review, vol. 4: 2. 1980, pp. 20 - 28

— ٣ —

أين هو الاستشراق اذن في عمل **ادوارد سعيد**؟

إنه، ببساطة، المادة التاريخية والحيّز المميز من ثقافة الغرب اللذين يتناولهما بالتحليل، انه الحالة المعيّنة التي يعانيها، أو بشكل خام، المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليلي النقدي، بوصفه «الخارجي» و«والمُقصى المستثنى» و«المستعرَض الصامت» و«المعجبة المثيرة» أمام **داخل** يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. اي أن الاستشراق في نظام **سعيد** هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام **فوكو** في الجنون، أو المرأة، أو الأطفال أو المنحرفين، أو أخيراً، الجنسيّة.

بدأت من الموقع المتطرف **لأخلِّص «الاستشراق»** من الفهم السيّىء بشكل عام الذي به **فُهِم** في الغرب حتى الآن — رغم الضجة الهائلة التي أثارها والحماسة الكبيرة التي تلقته بها بيئات مختلفة من القراء، في الجامعات وخارجها [وبين أبرز الأمثلة على سوء هذا الفهم مقالة مراجع **لوموند** (٢٦ تشرين الأول ١٩٨٠)] **ولأنفي** مشروعية التهليل الذي قوبل به باعتباره هجوماً عنيفاً على الاستشراق وفهم الغرب العنصري المتحيز للشرق، من جهة، والاعتراضات الضيّقة التي أثيرت عليه بدعوى أنه لا يذكر فلاناً أو فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً «أفضل»، أو المدرسة الفلانية، وما الى ذلك، من جهة أخرى. وهي اعتراضات كانت تكون مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق كما تصوّره الغرب و«لحقيقيّة» هذا التصور، وانطباقه على الشرق الفعلي الواقعي. وكتاب سعيد ليس أيهما، وهو بشكل خاص ليس الثاني منهما.

فهو ليس دراسة للشرق بوصفه واقعاً يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ومحاولة لرؤية كيفية تجلي هذا الشرق، بخصائصه المذكورة، في الغرب.

اي: هل يتجلى الشرقي في مرآة الغرب بوصفه يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق، أم أنه يمتلك خصائص أخرى هي أ ب د ذ ع م: بينها ما هو **صحيح** (وهو النادر) وبينها ما هو خاطىء (وهو الغالب)؟

كتاب **ادوارد سعيد** لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق، بما هو فضاء

جغرافي ثقافي متميز، وصحته. بل إنه، كما قلت، لا يدور على الشرق — بل انه لينفي وجود الشرق. إنه كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية في ثقافته، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادىء لتطوره الحضاري، والبحثي، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر — حين يكون هذا الآخر الشرق — وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة — وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب، خاضعةً لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته، بل لفكر آخر مصدره الانشاء الاستشراقي المتشكّل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الاولى، منطلقات لا يمكن أن تكون الأولى أو تنبع منها لأن الظاهرة التي تتناولها مختلفة، والشروط التي يتم فيها التناول مختلفة أيضاً، والعلاقة التي تتشكل بين المعايِن والمعايَن (الذات — الذات في الحالة الأولى / والذات — الآخر في الحالة الثانية) مختلفة جوهرياً أيضاً بين الحالتين.

واذا كان ثمة من إشكالية في كتاب ادوارد سعيد فانها ما يلي:

ضمن المنطلقات التي استخدمها في التحليل، والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره، بل ضمن معطيات تصور الأنا للآخر، وطبيعة التمثيل — كل تمثيل، في اي زمان ومكان — هل كان يمكن أن يكون الأمر على غير ما كان عليه؟

هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من نمط أخر؟

كل تمثيل — كما يشير **أدوارد سعيد** نفسه — يقوم على تمايز، وكل تمثيل يكتسب صلابة «الحقيقة» المولدة لذاتها: اي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية. فهل كان ثمة من إمكانية لقيام **نمطين** مختلفين لتمثيل الشرق في الغرب؟

والاجابة هي بالنفي: لا يمكن ان يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه. لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي. ثمة حتمية تاريخية تحكمه، وتحكم حتى مفكرين من طراز **ماركس** فيه؛ وما يتضمنه هذا القول هو أن **تغيّر** هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية: أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب، وفي علاقة القوة والسلطة القائمة بينه وبين الشرق.

بيد أن ذلك لا يقلّل من أهمية كتاب **سعيد**، لأن ذلك في طبيعة العمل التحليلي العلمي: فأهميّته تنبع من أنه استطاع تمييز هذه الشروط وتحديدها وكشف البنية التي أدت الى تبلورها وطغيانها، واكتناه الحتمية التي حكمتها، وشروط التغير التي مارست فاعليتها عليها — حيث كان ثمة من تغير — بالضبط كما أن عمل الفيزيائي لا يصبح أقل أهمية لأن المادة التي يحللها ويكشف تركيبها لا يمكن أن تكون قد تركبت إلا بهذه الطريقة المحدّدة.

— ٤ —

غير أن **الاستشراق** هو، أيضاً، دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن، داخل «حقل» الاستشراق وخارجه، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق)، التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة، كظاهرة تخص الغرب والشرق:

الغرب بوصفه أولاً — ردة فعل مشروط بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية، للشرق ٢ — خالق التصورات والمناهج التي عوين من خلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق؛ والشرق باعتباره الجوهر السرمدي، الموحّد المتناغم، الكلّي، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه: الشرق اللّا — تاريخي، اللامتغير، الشرقي، صفة. والصفة **ثباتٍ** للخصيصة في الموصوف. وعلى هذا الصعيد، فان **الاستشراق** يكشف المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة: الظاهرة التاريخية التي اكتسبت، هي بدورها، شيئاً من طبيعة اللاتاريخي، السرمدي، اللامتغير الذي نسبته الى موضوع دراستها. وهكذا فان الاستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعاين في المعايَن، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوعَ الذي يعاينه ويصوغه، بل انه ليكشف كذلك فاعلية المعايَن في المعايِن، اذ يجلو أن عملية الفاعلية ثنائية الاتجاه، بمعنى أن الموضوع المعايَن يبدأ بصياغة المعايِن على صورته التي يتمثلها ويقوم بتمثيلها المعايِن. هكذا يصبح الاستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته، جزئياً، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولعل قيمة كتاب **ادوارد سعيد** الفائقة ان تكمن في هذا الكشف (الذي لا يقرره سعيد بهذه الصورة والى هذه الدرجة الواعية) على الأقل بقدر ما تكمن في كونه يكشف ان الغرب تصور الشرق ودرسه تصوراً استعمارياً عرقياً، فوقياً، متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والانشاء الذي ولده ذلك كله. وأن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، **الآخر الخارجي فقط**، بل امتداداً أيضاً للشاذ، والمنحرف، والمجنون، والمستضعف داخل الغرب: اي **للآخر الداخلي أيضاً**.

—٥—

يطرح ادوارد سعيد منظومة أساسية هي أن الشرق «كيان مشكّل مكون»، لا حقيقة من حقائق الطبيعة، وأن مفهوم وجود فضاءات جغرافية، ذات سكان محليين، مختلفين جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومنَّسِقٍ مع ذلك الفضاء الجغرافي، هو مفهوم قابل للنقاش المطول. بيد أن ما لا يقرره كتاب **سعيد** بوضوح هو أن الغرب، من المنطلق نفسه، هو «**كيان مشكل مكون**» أيضاً. ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب وكون الغرب، حتى الآن، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته. أي أن الغرب بحاجة الى معاينة باعتباره كياناً مشكّلاً. ولعل بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت ان تشكل منظوراً لمعاينة الغرب لا في إطار كونه «غربياً»، بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الانتاج تتجسّد فيها لاوجدانية الغرب وأحاديّته وتناسقه، بل انشراخه وانقسامه على ذاته وضمن ذاته. لكن كون كلا الشرق والغرب كياناً مكوناً يعجز عن إلغاء الميل الى التصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي الى بنية العقل الانساني) بدليل أنني في اللحظة التي أنني فيها وجود الغرب استخدم ضمير الهاء المفرد الغائب للحديث عنه: **ذاته**، **نفسه**: وأن **أدوارد سعيد** في كثير من المواضع يتحدث عن الشرق بالطريقة نفسها؛ كما يتحدث مرة واحدة على الأقل عن «الثقافة الشرقية»، بدلاً من «الثقافات الشرقية».

ولعل في ذلك كله ما يؤكد من جديد أطروحة **فوكو وسعيد** حول طغيان الانشاء ــ الثقافة وخلقه لبناه الخاصة التي تولد الانشاء ــ الفردي، في هذه الحالة إنشاء **ادوارد سعيد** وانشائي.

— ٦ —

في نهاية دراسته، يستعيد **ادوارد سعيد** الأسئلة التي حاول طرحها في كتابه الباهر بشكل مكثّف: أسئلة هي، كما قال، علائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية: كيف يمثّل المرء الثقافات الأخرى؟ ما هي الثقافة الأخرى؟ هل مفهوم وجود ثقافة (أو عرق، أو دين، أو حضارة) مفهوم مفيد ام أنه ينتهي دائماً الى أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حينما يناقش المرء ثقافته) أو في العدائية والعدوان (حين يناقش الآخر)؟ وهل تهم الفروق الثقافية والدينية والعرقية اكثر مما تهم الفُصْلات الاجتصادية أو الفصلات السيا — تاريخيّة؟ (وثمة اسئلة أخرى سأعود اليها بعد اعتراض قصير).

ليس ثمة من شك في جوهرية الأسئلة المطروحة. لكن الاعتراض الرئيسي عليها ينبع من كونها قاصمة في فصمها بين مفاهيم كالعرق، والدين، والثقافة ومفاهيم كالفصْلات الاجتصادية والسياتاريخية. ويبدو لي مشروعاً أن يتساءل المرء عن إمكانية صياغة السؤال بمثل هذه الحدة من الفصل بين المكونات المذكورة. فالبنية الاجتصادية والسياتاريخية على علاقة جدلية بالدين والعرق والثقافة، إن لم تكن، في حالة الثقافة مثلاً، متوحدة الهوية بها تقريباً. ولعل صياغة السؤال بهذه الحدة أن تجسّد الى أي مدى فرض الانشاء الاستشراقي سيطرته على الفكر الذي يعاينه — فكر **سعيد** في هذه الحالة — لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب. ذلك أن طرح الفصْلات «العرق، الثقافة، الدين» واعتبارها جواهر ثابتة متميزة عن الفصْلات الاجتصادية، السياتاريخية قد يكون بين أكثر انشراخات الاستشراق خطراً وأعمقها أثراً في إكسابه اللامتغيرية والجوهرانية النسبيتين اللتين أشرت اليهما سابقاً.

ويتابع سعيد أسئلته: كيف تكتسب الأفكار السلطة، والعاديّة، بل حتى مقام الحقيقة «الطبيعية»؟ ما هو دور المفكر: هل هو ثمة من أجل أن يمنح السرَيانية للثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما؟ واي درجة من الاهمية ينبغي أن يعطي للوعي النقدي المستقل، الوعي النقدي **الضدي**؟

بكل هذه الأسئلة، وبكثير غيرها، يكون الاستشراق كنزاً مغوياً من التحديات

بالمجابهات التي سيكون التأمل فيها على درجة قصوى من الاهمية للمفكرين العرب، والثقافة العربية، ولموقعنا السياسي والاقتصادي والفكري في العالم.

اذ أن اسئلة **أدوارد سعيد** تثير في النهاية مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور الأنا المعاينة له، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له؛ ويدعو الى حركة تأسيس للذات عبر اكتشافها لأبعادها التاريخية والحضارية لا من خلال الآخر بل من خلال شروط تكوينها الداخلية. وليس صدفة أن كتاب **سعيد** جاء يطرح هذه الأسئلة قبل سنة فقط من تفجر حركة بدت حاسمة في المنطقة، كانت ذروتها الثورة الايرانية، ثم بدأت تتناوس بين إمكانية اكتشاف الذات وتحديدها ضمن معطياتها الخاصة واستحالة ذلك؛ بين إمكانية تشكيل رؤيا صافية للذات في عالم طغت عليه رؤيا الآخر لها باعتبارها **آخر** طوال قرنين من الزمن على **الأقل**، وبين استحالة ذلك.

يبقى السؤال الأخير من الأسئلة، وهو بين أهم ما يطرحه من **تساؤلات: ما هي** الأهمية التي ينبغي أن يسندها المثقف للوعي النقدي، والوعي النقدي **الضدّي** تخصيصاً؟

إن قدرة الغرب على تجاوز أزماته المستمرة منذ ديكارت حتى اليوم، على الأقل، اي منذ تبلور أزمة مركزية الانسان أو الإله في **الطبيعة**، تنبع، في تصوري، من امتلاك هذا الوعي النقدي **الضدي**. ولعل خطر تصور الخصوصية الأول هو أنه يميل في شروط تاريخية معينة على الأقل الى تعمية هذا الوعي الضدي أو طمسه اذا وجد، لصالح الهوية الموحدة والتركيب المتناسق المتناغم، أو تأكيد صلابة الخصوصية وتماسكها اذ تبدأ الخصوصية بالبحث عن **الكليّة والشمولية**، وترفض اي مفهوم لامكانية وجود انشراحات داخلية في «الكل» الذي هو «الماضي — التراث — الأمة». وتميل الخصوصية ايضاً الى البحث عن الصفاء، عن الماهية الصافية للذات، واذ يقترن تأكيد الكليّة بتأكيد الصفاء يبلغ خطر إلغاء الوعي النقدي الضدي ذروته وتكتسب الثقافة المؤسسة قدرة هائلة على القمع، تتجلى في بعض مظاهرها، الآن، في الثورة الايرانية.

أما الوعي النقدي فانه يفترض، مسبقاً، نفي الصفاء والكلية، أو يتصور الكلية في إطار العلاقة الجدلية بين المكوّنات التي يتم تفاعلها عبر **النفي** لا عبر **التأكيد والتوثيق**. ومن هنا فان انعدام الوعي النقدي الضدي في الاستشراق كان حصيلة

لكونه **توثيقاً إحالياً** ، كما وصفه **ادوارد سعيد** ، يعيد فيه النص الجديد توثيق سلطة النص القديم ، وهكذا .

أما الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية ، خارج الاستشراق ، فانه مكوِّن أساسي من مكوناتها . ولعل المفارقة الضدية الجديدة الآن أن تتمثل في اقتحام هذا الوعي النقدي الضدي القائم خارج الاستشراق لمجال **الاستشراق** . وهو جوهر ما يمثله كتاب **ادوار سعيد** . واذ أصف هذا الاقتحام فانني أقول ، بطريقة أخرى ، ان كتاب **ادوارد سعيد** ذاته دليل حاسم على أسبقية الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية وقدرتها على تجاوز ازماتها به . ونتيجة ذلك ، في تصوري ، هي أن الاستشراق (الغربي تحديداً) سيمتصّ معطيات الوعي النقدي الضدي الموجّه له من داخل ثقافته (الغربية) ويغتني به وتتم فيه التكيفات التي تمنحه القدرة على الحياة **والاستمرارية** ، عبر نشوء «تركيب» جديد ، بالدلالة الماركسية . «**فالاستشراق**» بما هو تجسيد لوعي نقدي ضدي غربي ، ليس ظاهرة «شرقية» . بمعنى أنه ليس عمل شرقي يهاجم الغريب . وانما هو تفجر من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيِّز من هذه الثقافة بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية الى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد . ولعل ذلك أن يكون أعمق فرق بين «**الاستشراق**» وبين ما وجّههُ له كتاب «شرقيون» من نقد وتسفيه واتهامات .

— ٧ —

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب **ادوارد سعيد** بأنه صعب : للقراءة وللترجمة . في مواجهة فكر عميق ، مُسَفْسط حتى الادهاش ، غائر في مصادر المعرفة الانسانية حتى ليبدو الاكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع ، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه ، وبعيدها قريباً منه ، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة ، بل في إطار آخر مختلف ، وعلى مستوى مغاير : مستوى القدرة المدهشة على استخدام اكثر مستويات التحليل صعوبة ، واكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو موضوعاً عادياً ، ثم القدرة المماثلة على الوصول الى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذة .

كمال أبو ديب
(جامعة اليرموك . إربد)

سركون بولص

أربع قصائد

I — مسافرون الى اللحظة التالية

من كرسيّها الذي يغوص ببطء في رخاوة الليل
تبتسمُ لي، وهناك حيوانات تبتسم بقلق في ضوء غريب
يُقتلون في بارات تنزل اليها خلال البالوعات إلى عالم سفليّ
مضاء بالنيون، عرّافون يجلسون على الأرض
يُصْغون الى زلزال بعيد لا يسمعه أحد
وطلقاتٌ مخنوقة تمضي
في اتجاهٍ واحد حول الأرض
أهدافها مختومةٌ على جدرانها الداخلية
أسيرُ ولا تصلني ألتفتُ فيسكن كل شيء ويغلي
بانتظاري كما يبدو
وعندما تنحني وهي تبتسم، يندلق من فمها
سيلٌ من الرجال يُهرعون وروحهم في أيديهم ليتسلّقوا
الأسوار، يتصاعد اللهب من شعرها كبرج قلعة
وفي عينيها العمياوين يبدأ نهران
من الزئبق بالسيلان فوراً مبطئين بين وديان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثديها وأنا أسيرُ قبل أن يصلا الى الجموع التي تهرب
كيفما اتفق بالمجاذيف والقوارب في مفرق فخذيها وأنا
أسيرُ في نورٍ غريب
يمتلىء تدريجياً بكثافةٍ حيّة
يخفق كحوصلة طائر يزدردُ مخلوقاً سحريّاً بضربة واحدة
أقدامي وحدها حملتني الى هذه اللحظة
هذه اللحظة وحدها حملتني الى أقدامي
مكانٌ يسفر عن وجهه دفعة واحدة بلادٌ تخفي وجهها
بيديها تهرب على الجسور المنصوبة بين ضفتي الرأس
وبخطى ذئبة دائماً قبل الفجر تنزلق كالأفعى
الى فم الراعي وهو نائم تفترس الخراف
والحشرات الليلية وأعناب القروين
تبتلع أمواس الريح
كان في يدي منجل
ولكن أحد العرافين سرقه
وأخذ يحصن به ممالك بعيدة
بناياتٍ سراديبها مليئة بأسنان العبيد
وفي كل صندوق للقمامة رجل يتأمل الغروب أو يعوي
كالكلب كلما ظهر القمر كلما مرّ حاملو السياط وامرأةٌ
على كل باب في المدينة تريني جرحاً
يحفر فخذيها كالوادي كلما وصلتُ على ضوء
شمعة أو مصباحٍ يدوّي يضيء بضعف
كعين رجل دُفن حيّاً وفي ابتسامتها كلامٌ
بلغة أفهمها ولكنني أحاول أن أتفادى
سطحها المليء برؤوس تحترق أتجاهلُ ان أرى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المصبُّ الهاوية المنبع السحيق الذي تصدر عنه
تنبثق بعيدةً كريشةٍ تنحدر ببطء من أقصى كوكب في المجرّة
طفلٌ يبكي في كوكب آخر
حشرجة أوّل انسانٍ في التاريخ
عندما وصلتُ كانت قد مرت ألف سنة على رحيلي
نمتُ تحت الأشجار وجدتُ بدلةً من المسامير على ضفة نهر
عشتُ في كهف ضربت على وجهي في اليوم التالي
هرب وجهي وأخذ يضرب على وجهه
فأخذت أسير بلا وجه متقدماً
أو متأخراً واقفاً وحدي أعبر في الساحات
في السراديب أهبط أصعد أطير أزحف على رجل واحدة
بثلاث أرجل على يديّ على رأسي ثم وحين أتعب
أسير أفقياً ،عمودياً أنتهي أسيراً سائراً الى سريري حائراً
في سرّي سارحاً ساهراً وكأن أحدهم يرفض أن
يعيدني الى غمدي أبقي في مكاني تلمّعني
دوّامة الأحداث والتيارات
النوم واليقظة والأخبار كقطعة قديمة من الفضة
وجدوها في نهر إبريق شاي مليء بالرمل رسالة في بئر
مخلوق نائم على وجهه ومن ظهره تنمو أشجار باسقة
طيور بجناح واحد تعبر بصعوبة
فوق الجدار الشاهق الذي يمتد وراءه عريٌ يناديني
وكلما أعلنوا مجيء ليلة أخرى في الساحات وبالطبول
والرايات تشمُّ رائحةً نفّاذة حارقة مجهولة
كالدم وهو يُحرق في المزابل تصدر من مصدر
الصدارة من أفق الصدر من صوّانةِ الآفاق

ولكن المخلوق لا يظهر بل ينتشر كالسائل في القنّينة كاللسان
في كهف اللغة يصبح حضوره إرهاباً مع كل دقيقة
ويحاول أن يعيش حولك كالإناء
في ذلك النور الغريب
إلهٌ شاذ موتٌ مغطى بالصوف
ولكنني الآن خفيف وكأنني تخلصت من عظامي
وفي داخلي فضاء يلمع كالسكّين نقياً واسعاً يستديرُ
على نفسه سكّينٌ دائرية أعرف كيف أطفو على ضوئها في الوديان
وحين أطفو أراه يسبح تحتي كالحوت
ويبلّط الشارع بلسانه تحت أقدامي
ولكنني أترك الشارع الى البراري حيث أستريح تحت شجرة
فيتحوّل هو الى فأس
وأتحول الى قلعة
فيتحول الى منجنيق
وأتحول الى سيجارة .
فيتحول الى ثقابٍ مشتعل
وأصير اسطوانةً فيصير هو الإبرة
وحين أتحول الى إبرة يتحول هو الى خيط
وذات مرة من كثرة تحديقي تحولتُ الى عين
فتحوّل الى نظّارة
ولكنه عندما تحوّل الى عصفور تحوّلتُ أنا الى بندقية
وكان طاغيةً فتحولتُ الى ثورة
وعندما أصبحتُ قَدَماً لا تعرف أين تسير
تحوّل بمهارة الى حذاء
أخلعه في نهاية كل رحلة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أتركه تحت النافذة في الليل
تتسرب منه روائح قدمي الى الأعلى
في حلزونٍ متعب حزينٍ من الخطى يصعد.
أبعدَ فأبعد عن حياتي في هذه الغرفة هارباً
ليمتزج بالظلام في كل مكان. يهبط على الحجارة
ليدخل أنفاقاً بعيدة ليحاور رجلاً لن ألاقيه أبداً
في مدينة لن أصل اليها أبداً
حيث تبتسم لي من كرسيّها الذي يغوص ببطء
في رخاوة الليل وهناك حيوانات تبتسم بقلق غريب
تجلس الى مائدة لتتفحّص رأسي على ضوء شمعة
ببعض الفضول قبل أن تفترسه كاملاً
بعد أن فقدت فضولها

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

II – النجّار

يحاول الغزاةُ من
جديد ، والضحايا والأنوار
والرحمة والحروب الطويلة ، وأنيابُ
الملوك الجدد وشحاذون بلا عدد ، وفقراء
بعدد نجوم الكون
وشعراء فقدوا رؤوسهم من المحبّة

تحاول الموسيقى
أن تجرف الصمت بشفتيها
والنهر أن يجرف في طريقه البلدة

والديانات أن تسلخ جلدها الليلي
وعيناها مغمضتان
وعندما لا ينظر اليها أحد
تحاول الأبواب
أن تهرّب مفاتيح الفقراء
الى صاحب المُلك ، الى صندوق أمين الريح
وعندما ينتصب ثعبانٌ وحيد
في وسط الصحراء وقد جاء الليل
يرى النجّار
اطار النافذة يحلّق وحده في متاهة يديه
تستيقظ الحياة عند قاعدة النهر
وقد نسيَتْ أن تصلّي وولدت من الصدمة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تقرّر الأرض بالقُرعة
أن تهاجم قلبها ، حيث أتحصّن
وحولي جميع أولادي يتشبّثون بحزامي

III - قصيدة

كنتُ أرى رأس الصُّدفة
مشعّثاً ، وقدْ أتى من بين العواصف
أنثوياً ، لأنني تبعتُ أنواره الضئيلة
حتى هبطتُ بأمتعتي في حنجرة الأرض
متضوّراً من جوعي الى الحب
وكان اعتمادي

طويلاً ، ولكنني
تركتُ مدينة النوم الخضراء هذه أخيراً
الى هذا الشارع الذي أفقُهُ ، نظيفٌ
كصحن عائلةٍ جائعة
ومن بين أسراره ،
نبيٌّ
يتسوّلُ رسالةَ توصيةٍ من صالبيه

IV — صندوق

تقدّم من معذّبيه
بعيني سكران
جميعُ الأحداث النائية والقريبة
لا تختبىءُ فيهما إلا هذه اللحظة
محمَّلة بالمحاريث المدفونة في جبينه لفلّاحي المستقبل
وجيبُهُ الممزَّقُ
حتى الكاحل
ولسانه يمرّ
على مدنٍ مبقورةٍ بنصل النوم
في أسنانه الآن هذه القطعة من الأرض
كان يسمّيها أرضَ «مثلاً» ، أرض «ربّما» ، الحبَّ
الواقع في أُحبولة الأنوار
عيون الآخرين ، والسيجارة الأخيرة
عضَّ أخيراً
وكأنما على حبَّة الجنة المسمومة وقبل أن يُغمى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على الأرض كالمحظيَّة
في فراشها المعطّر بعرق الجنود
بين بقاياه التي ذهبنا لنرثها من السجن
هذا الصندوق الذي تقبعُ فيه كالذئب تحت المفتاح
حياتُه التي ارتوت من الصدف:
مرآة الحلاقة بليرةٍ واحدة
تذكرة ممزقة الى مكانٍ مجهول
تنتظره فيه ربما
امرأة ملثَّمة على نهر
الحجر الذي يختزن طفولته كالدفء
في راحة اليد
أو الشجرة التي جلس تحتها يوماً مثلاً
وأصغى اليها وهي تبتهل للفأس.

سركون بولص

(الولايات المتحدة ـ سان فرنسيسكو)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صدر حديثاً

پول شاوول

وجه يسقط ولا يصل

دار النهار للنشر

ديزيريه صقّال

التكوّن المَعْرفي والتّمظهر السلطوي

في «باب الأسد والثور» (كليلة ودمنة)

مقدمة : ما يعنينا في هذه الدراسة هو استخراج النسق المعرفيّ في النص ، واظهار تمظهر السلطة فيه . ونحن إنما نبحث في هذين الامرين لأن موضوع الكتاب ككل ذو هدف تعليمي ، يرتبط مباشرة بالسلطة القائمة . فالرموز والاشارات هي نتيجة الخوف من المجاهرة بالرأي للسلطة التي قد تؤدي الى موت صاحب الرأي ، وهو العارف . أو أسميه بالمعرفة — الذات . من هنا نحصر الموضوع في منهجية المعرفة وتأثير السلطة ، وعلاقاتها في تجلي المعرفة ، السلطة بمستوياتها التي تظهر في هذا الباب .

١ — التكوّن المعرفيّ :

لا بد لنا قبل كل شيء من أن نشير الى أنَّ قراءة القصة المطروحة على بساط البحث(كما هو الحال في كل أبواب هذا الكتاب) . انما تكون على مستويين :

١ — **المستوى الأول** : وهو القراءة الخارجية ، وما يتجلى فيها من حبكة واسلوب تعبيري ، وكل ما يتعلق بعناصر القصة ، الأمر المجعول للعامة ، الذي يخبىء وراءه الهدف الحقيقي للسرد الرمزي .

٢ — **المستوى الثاني** : وهو القراءة الداخلية التي تتجلى فيها كل اهداف ابن المقفع في وضعه الكتاب ، وفي هذا المستوى تتبدّى لنا القوانين العامة التي يحاول الكاتب ان يطرحها على بساط البحث ، والتكوّن المعرفي المندرج في اطار منهجية خاصة ، كانت فريدة من نوعها في ذلك العصر .

من هنا ، فسوف نتوقف في بحثنا عند المستوى الثاني لأنه يقوعد العملية الفكرية في قانون خاص ، تتجلى فيه الأهداف الرئيسة . فلا تكتفي بظاهر القول لتنفذ الى باطنه ، مخترقة النص من أوله الى آخره دون التوقف عند السطح . مستخرجة اشعاعاته المعرفية الباطنية . نافذة الى المحور الأساسي الذي تنطلق منه التفرعات ، وتتشابك حوله الاشارات .

هذه الطريقة المتَّبَعَة ، تناقض طريقة القراءة الظاهراتية . لأن النص لم يتكوّن تكوّناً ظاهراتياً ، بل تكوّنٌ ثنائي : من سطح وباطن . وسبب هذا هو العلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة ـــ الذات ـــ التي تمنع التركيب المباشر . وهذه الطريقة المزدوجة تعكس لنا العلاقة السببية مع المحور السلطوي بطريقة مبطَّنة وغير مباشرة . الأمر الذي سوف نفسره في موضعه .

أ ـــ الهدف من هذا الباب :

إن الهدف الرئيسي لهذا الباب خاصة ، وللكتاب عامة ، هو هدف تعليمي ، ينزع الى ابراز نقاط ثلاث ، هي اهداف العلم الأولى : الخير والمعرفة والجمال . بتعبير آخر ، هو هدف قِيَميّ ـــ مثالي ، يطرح نقاطاً ، ويحاول ان يوجه الذوات الى المثال من خلال قوعدته . فالعامل المسيء يظهر لنا دائماً على أنه مسيء ، يستوجب العقاب : دمنة يقتل في النهاية « شر قتلة » لأنه مذنب ، أودى بحياة بريء . ويقول كليلة : « وانك يا دمنة جامع للخب والخديعة والفجور .. واني اخشى عليك ثمرة عملك ، مع أنك لست بناج من العقوبة » (ص : ١١٠)

هذا الكتاب عامة مصدر غني وتثقيف بالنسبة للحكيم (وهو الأساس) . في حين أنه مصدر لهو ، بالنسبة لغيره . فقيمته المنفعية محصورة في غايته التعليمية ، أي في قراءته الباطنية ، التي من خلالها نستنتج العِبَر ومعنى الأمثال ، على صعيد الواقع ، والممارسة العملية .

والهدف التعليمي يستوجب موقفا معينا من صاحب هذا الهدف . فابن المقفع وقف موقفا معينا في كتابه ، فجعل المحور يرتكز على معايير تُمَاسس الاتجاه المعرفي ، وتعيّن قانون السلطة ، من خلال برمجة المعرفة . هذا التمظهر للموقف وللقوانين في الكتاب يتجلى على مستويين :

١ــ **المستوى الأول**: تحديد قوانين المعرفة من خلال مستوى شكلي معين، يتحدد بطريقة مبرمجة عبر الفصول، ومنها «باب الاسد والثور».

٢ــ **المستوى الثاني**: تحديد قوانين السلطة التي تكوّن، بحد ذاتها، معرفة معينة، ترتبط ارتباطاً مباشراً باحدى المراحل التاريخية التي يحيا فيها المحدِّد، وتؤثر السلطة في حركية واتجاهات هذه المرحلة التاريخية (راجع تكوّن الكتاب العربي / ٤٣)

من هنا تتضح لنا ثنائية الهدف، أو مستواه المزدوج. ولا بد لنا من فهم هذه النقطة لكي نعالج ما يليها من نقاط، لأن الشكل الازدواجي سيرافق جميع التحاليل المعروفة في مستوى تكوّن المعرفة.

ب ــ تكوّن المعرفة:

ــ **منهجية تكوّن المعرفة**: إن تكوّن المعرفة في «باب الأسد والثور» يخضع لثنائية تمظهر، لها علاقة ترابطية وبنيوية ذات طبقتين متواليتين. إلا أن الحركية التي تتسلسل بها المعرفة حركية واحدة، تتداخل فيها طبقتان، تمثل كل واحدة منهما مستوىً:

١ــ **المستوى الأول**: حوار كليلة ودمنة، حيث تظهر في سياق الحديث بينهما طريقة الاسئلة والاجوبة، تماماً كالحديث الدائر في مستهلّ هذا الباب بين دبشليم وبيدبا. فطريقة الحوار / السؤال والجواب هي جدلية بسيطة، تكوّن المحور الذي تتمفصل حوله الأمثال والقصص المتضمَّنة.

٢ــ **المستوى الثاني**: وهو الأساس المتَّبع في العرض والتفصيل، وهو يتضمَّن منهجية مزدوجة، حيث تتشكل المعرفة بواسطة الامثال التي تشرح الأفكار. فالأمثال قوالب صغيرة، وأشكال معينة، ومحددة: تشرح الأفكار الخالصة، التي تفتقر الى شكل. والحكاية، التي ترد كعبرة، تشرح المضمون المحض.

مما عرضنا يتضح لنا أن الفكرة الخالصة هي حالة المعرفة الأولى في هذا الباب: اراد دمنة أن يُظهر للجميع ان الملك قرَّبه اليه لمعرفته (١ ــ هذه هي الفكرة الباطنية) ــ ثم خرجن الفكرة بكلامه: قالها، واضاف عليها ان الملك ينظر إلى

الرجل بما عنده من قيم (٢ — هذه هي الفكرة في هيئتِهِ الظهور . وهي حالة تتمّم الحالة الأولى) . ثم أورد الامثلة على ذلك (٣ — وهذا هو المثال الذي يشرح الفكرة ويشكّلها) (ص ٧٦ ٧٧) . بتعبير آخر . العنصر القصصي . يشكل عنصر التقبُّل في الفكرة المحض .

الأسْلبة النطقية : لنحاول ان نركّز أكثر : العلاقة الثنائية بين محاور القصة في هذا الباب على صعيد التكوّن المعرفيّ . هو الجدلية القائمة بين الفكرة والمثل ، الا انها جدلية افقية . لأنها تتجه بخط واحد هو خط تفسيري . ينطلق من الفكرة نحو المثل :

فكرة (عنصر تجريدي) ←—— مثل (عنصر تجسيدي)

هكذا تتجلى لنا الطبقة الثانية والأهم من منهجية التكوّن المعرفيّ . وهي العلاقة القائمة بين التجريد والصورة . نحصرها بالجدول التالي :

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

– الفكرة (التجريد)
– المثل (الصورة)
⟸ التجريد + ← الصورة ⟸ القصة

فالتكامل الحاصل في «القصة» هو الانصهار التام بين التجريد والصورة . بمعنى آخر . هو حلولية «التجريد» في «صورة» . ذلك أنه . لكي يستحيل التجريد الى «شكل» معرفيّ مقبول . ينبغي أن يتأطرن في «شكل» ما . وهو ما دعوناه بـ «الصورة» . فالتكامل حتمي بين طرفين متناقضين . هما . إن فُصِلا . خاويان . لأن التجريد المحض نفيٌ . والشكلَ الفارغَ من المضمون إيجاب . ولكنه سلبي . لا موجب . فالفكرة تعطي الملاء للشكل . وهو — بالمقابل — يشكّلها ويجسدها . فينفي نفيها .

من هنا . فالمثل هو مقابل موضوعي ايضاً للفكرة . وعنصر من عناصر تشكيل المعرفة . وهو يدخل في التركيب الداخلي لتشكيل المعرفة في كليلة ودمنة — ومنه في

هذا الباب — لأنه يحدد ، برمزيته ، القراءة الداخلية لهذا النص . وان احتجنا الى أكثر من ذلك ، تضمَّن المثل مثلاً آخراً يشرحه ، ويؤكد على تشكيله .

كذلك فان مسلكية التشكّل المعرفيّ تتخرجن بالوعظ والعِبَر ، فهو الهدف التعليمي في هذا الباب : « قال دبشليم لبيدبا الفيلسوف ، وهو رأس البراهمة : اضرب لي مثلا لمتحابين يقطع بينهما الكذوب المحتال ، حتى يحملها على العداوة والبغضاء » (ص ٦٨) . يصير أمامنا الجدول التالي :

— الغاية = الوعظ
— الطريقة = الرمز
— الشكل = الظاهر والباطن .

والشكل له علاقة مباشرة بالمثل لأنه « شكل » الفكرة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

— **قراءة العلامات** : والأمر الذي عرضنا هو أَسْلَبَة المعرفة كما تظهر في هذا النص ، الا ان هذا أمر يتعرّض خاصة للاسلوب النُطْقي . فهناك مستوى آخر هو ما اسميه بـ« قراءة العلامات » . هذا المستوى يظهر على صعيد الصورة الحَرَكيّة لا النطقية . أي ان اللفظ منعدم فيها . والعلامات تحدد مسلكية الاسد والثور ؛ فاذا انطبق الكلام على العلامات كان صحيحاً ، كما يظهر لنا ص ١٠٦ : « ثم ان الأسد نظر الى الثور ، فرأى الدلالات التي ذكرها له دمنة ، فلم يشك انه جاء لقتاله » . من هنا . فان العلامات مرجع ومحك أخير لاختبار الصدق والكذب : « فكره دمنة قوله وعلم أن الأسد اذا لم يرَ من الثور العلامات التي ذكرها له ، اتهمه واساء به الظن » (ص ١٠٦)

ا — **أساليب تكون المعرفة وانواعها** : إن المعرفة لا تظهر بصورة واحدة في هذا النص ، بل في عدة صور . ولها مستويان : الأول سلبي ، والثاني ايجابي ، محورهما الافادة فالسلبي ما افاد الغير فحسب . والايجابي ما أفاد الغير والذات Sujet في آن . ومستويا المعرفة هما :

١ــ **المستوى الأول** : المعرفة الناقصة : وهي السلبية

٢ــ **المستوى الثاني** : المعرفة التامة : وهي الايجابية .

هكذا نفهم ان قيمة المعرفة هي قيمة حيوية (راجع مثل الناسك واللص ومثل الارنب والأسد) . تنقذ حياة صاحبها .

من خلال هذين المستويين يمكننا اصدار حكم على انواع المعرفة . فطريقة تكوّنها تعود الى مدى منفعيتها . لأن غاية المعرفة منفعيّة .

إن تكوّن المعرفة يكون عبر خيط دقيق من المشاهد . تتشكل وتصبّ في قالب واحد . هو العلم الذي يتبرمج وفقا للمعايير السلطوية (اجتماعية . سياسية . دينية) التي تحدد مسلكيته . ولا يكون هذا التكوّن إلا اذا استطاعت المعرفة ان تقدّم عنصرا حيوياً بالنسبة للسلطة . برفدها بالحياة . ويمأسس لها وجودها واستمراريتها (فدمنة لا قيمة له إلا بقدر ما يفيد الأسد . ويخيل اليه كسلطة عليا في المجتمع) .

وأولى أنواع المعرفة هي « الحيلة » . يقول ابن المقفع في بادىء الكتاب : « ولم تزل العلماء في كل ملة . وأهل كل لسان . يلتمسون ان يُعْقَل عنهم ما بنوا لذلك . بصنوف من الحيل... » (ص ٧) . ذلك ان المعرفة ــ الحيلة تحافظ على حياة المعرفة ــ الذات .

« الحيلة » تتماشى مع شكلانية الأسلبة النطقية . لأنها تصل الى هدفها بالمداورة . فالخدعة التي ترتكز عليها الحيلةُ لا يُصَرَّح بها . ولكننا نفهمها عندما تنطلي . ذلك انها تأخذ معنى باطنياً . يُداور من خلال المظهر الظاهر . الهدف نفهمه . ولكن الشخصية المخدوعة لا تفهمه . الا بعد ان تنطلي عليها الخدعة (مثال على ذلك ما حدث بالأسد من قتله الثور . وما حل بالعلجوم بعد خداعه ابن عرس لأكل الحية . وغير ذلك كثير) . فالحيلة . وان ارتدت على صاحبها في النهاية . تفعل فعلها لأنها توصل صاحبها الى مراده (ابن عرس يأكل الحية . وان اكل بعد ذلك العلجوم . والأسد يقتل الثور وان قتل بعد ذلك دمنة) .

هذا النوع المعرفيّ . أعني المعرفة ــ الحيلة . هو اساس النسق المعرفيّ في النص الذي نعالج . فالتقرب من السلطة (المتمثلة بالأسد) حتميّ لاظهار المعرفة . وهذا

يعني ان اظهار الافكار يكون من خلال اندراج الحيلة في المسلكية المعرفيّة . واتحادها معها . لتصير ذاتا واحدة . فتصير عندئذ المعرفة الحيلة وجها مشكّلاً من وجوه المعرفة الأساس.

من هذا النسق المعرفيّ تتشعب أنساق أخرى :

المعرفة التجريبية : وهي المعرفة التي تتشكل بالتعلم من التجارب السابقة. يقول دمنة : «إن امورا ثلاثا . العاقلُ جدير بالنظر فيها . والاحتيال لها بجهده : منها النظر فيما مضى من الضر والمنفعة . ان يحترس من الضر الذي اصابه فيما سلف . لئلا يعود الى ذلك الضر» . (ص ٨٤) . هذه المعرفة اختبارية اكتسابية . تقي الذات من العودة الى النقيض (وهو اللا معرفة) . ولكنها كما يظهر من قول دمنة . طرف من اطراف المعرفة الحيلة.

ــ المعرفة الاستقرائية : وهي المعرفة التي تتحول الى استقراء من خلال السياق الحَدَثيّ العام . في مرحلة زمنية معينة . فهي لا تصرّح . بل تتبدّى من خلال سلسلة من الافعال عبر سياق مترابط . معيّن . تلتقط أطرافه ويعاد تشكيلها بطريقة أكثر قابلية للفهم . يقول دمنة : «فاذا هو (أي الأسد) عرف ما عندي . وبان له حسن رأيي وجودة فكري . التمس اكرامي . وقرّبني اليه» . (ص ٧٥) . فدمنة لا يبوح بفضيلته للأسد . بل يجعل هذا الأخير يستقرئها من سياق الأفعال التي يقوم بها. وهذا النوع من المعرفة هو طرف آخر للمعرفة ــ الحيلة.

المعرفة المرتدة : قد تأتي المعرفة ذا عمل عكسي . فترتد على هدفها وتدمره ؛ عندئذ تكون فعلا سلبيا . لا ايجابيا . وتُسَمّى «المعرفة المرتَدَّة» (كما في مثل الخب والمغفّل وفي مثل التاجر وصاحبه وفي مصير دمنة) . هذا النوع من المعرفة يختلف عن النوعين الآخرين . فالمعرفة التجريبية والمعرفة الاستقرائية تحيلان في النهاية الى ذاتهما الكبرى (المعرفة) . بعد المرور بأشياء الخارج . وبعد تجسُّد تجريدهما في الشكل والقالب . اما المعرفة المرتدة فلا تحيل الى ذاتها . بل تدمرها لأنها تفقد منفعيّتها . فتحيل الى غيرها . من هذا المنظور يمكننا ان نعتبر هذا النوع من المعرفة خارجاً عن اطار التعليمية التي يتصف بها هذا الباب . والكتاب عامة.

المعرفة السلطة : وهي المعرفة في أعلى مراحلها وتجلياتها . لأنها عندئذ

تستحيل الى قوة . وبالتالي الى سلطة . تتحرك انطلاقاً من السلطة الحُكْمية . وهي السلطة الارضية العليا متمثلة بالأسد . من هنا ، فالمعرفة — الحيلة هي . بالقوّة . أو في — ذاتها . المعرفة — السلطة لأنها تحمل بذورها . وهي تستحيل الى معرفة — سلطة لأنها تصير وسيلة حيوية للبقاء (كحيلة السرطان في قتال العلجوم ص ٨٧).

— **نتائج غياب المعرفة** : غياب المعرفة يؤدي الى الخَلَل في المعايير التنظيمية لأن البرمجة تتعطل . ويصير الاندفاع لا هدفياً . وهذا ما يُسَمَّى بـ «الفساد». ومظاهر الفساد الناتجة عن غياب المعرفة (أي الحكمة المنظَّمة) يحصرها دمنة في ست نقاط : الحرمان والفتنة والهوى والفظاظة والزمان والخرق . ويفسّرها قائلاً : «فاما الحرمان . فان يُحرَم من صالحي الأعوان... وان يكون مَنْ حوله فاسداً... وان يَحْرِم هو أهل النصيحة والصلاح . من عنايته . والتفاته اليهم . واما الفتنة . فهي تحارب رعيته... واما الهوى فالاغرام بالنساء . والحديث . واللهو . والشراب . والصيد... واما الفظاظة . فهي افراط الشدة... واما الزمان . فهو ما يصيب الناس من السنين . من الموتان . ونقص الثمرات . والغزوات... واما الخرق فإعمال الشدة في موضع اللين . واللين في موضع الشدة» . (ص ٨٥).

من عرض دمنة . يتضح لنا ان الفساد على مستويين :

١) **الفساد المباشر**: يأتي من الخليفة ، أي من السلطة الارضية .

٢) **الفساد العالي** : يأتي مما هو خارج الخليفة ، عالٍ عليه ، أي من السلطة العليا . وسنأتي على ذكرها تحت اسم السلطة المطلقة .

التمظهر السلطوي :

لا يمكن ان نفصل قضية التكوّن المعرفيّ عن الاصول السلطوية في هذا النص خاصة . وفي الكتاب عامة ، لأن محور البرمجة وخرجنة المعرفة هو السلطة . وما تتيح من امكانية بقاء لما يتمفصل حولها من معارف — ذوات . فالبنية العلائقية بين السلطة والمعرفة تحدد النظام العام لشكلانية تخرجن هذه المعرفة . وسببية الشكلانية . لهذا السبب ، لا بد لنا من طرح قضية السلطة ومستوياتها . لكي نفهم الرابط بينهما . وبين الشكل المعرفيّ الذي طرحنا وانساقه .

أ — **تحديد السلطة** : السلطة هي القوة (المجسَّدة أو التجريدية) التي تتحول الى معيارية قِيميَّة . تفرض مسلكيتها على الذوات الموجودة حولها . وتنمّط لها مسارها . في مرحلة زمنية معينة وفي واقع معين ، يؤمن لها وجودها كسلطة .

هذا التحديد الذي نعطيه للسلطة يمكّننا من فهم جميع الاتجاهات والمظاهر التي تتجلّى كقوى معيارية في ارضيّة الواقع . تجعل الآخرين يسلكون منهجاً متلائماً مع أهداف هذه السلطة ومنفعيتها البقائية .

ب — **أنواع السلطة المتمظهرة في هذا النص** : تتجلى لنا اربعة انواع من السلطة في «باب الأسد والثور» لها اربعة مستويات :

١ — **المستوى الأول/ السلطة المطلقة** : وتظهر في النص تحت أسم «القدر» (ص ٩٦ وص ٩٩) ؛ وهذه هي السلطة العالية . ذات المفهوم الديني المحض . انها قيمة مجردة تسيطر على جميع العوامل السلطوية الاخرى ؛ ولكنها لا تظهر . هذه السلطة تفعل وفق تمظهر خاص من خلال الاحداث التي يُحْكَم بها الأشخاص . ورد في النص : «قال شتربة : وما الذي حدث ؟ قال دمنة : حدث ما قُدِّر وهو كائن» (ص ٩٦) . وكذلك ورد على لسان الثور شتربة : «وان لم يكن هذا ولا ذاك . فهو من مواقع القضاء والقدر الذي لا يُدفَع . والقدر هو الذي يسلب الأسد قوته وشدته ، ويدخله القبر» . (ص ٩٩) .

إن هذه السلطة لا يمكن ان تُدْفَعْ . لأنها ارادة عالية . ومصدر جميع القيم السلطوية الأرضية . فهي قيمة مجردة ، رئيسة ، تتحدد من خلال القيم ، وتُرْبَط بها جميع الظواهر التي يفشل المرء في تفسيرها .

٢ — **المستوى الثاني/ السلطة القيميَّة** : وهي سلطة القيم التي تشكل منهجاً مسلكياً ينتظم اعمال الانسان في حياته . هذه السلطة القيمية هي الاخرى مجردة ، ينبغي ان تتحول الى تجسيد بالممارسة . وجميع مظاهر الأفعال تحيل اليها ، وتتمفصل حولها .

هذه السلطة تتحول الى سلطة اجتماعية (بما يتضمن الاجتماع من سياسة وغيرها) تجريدية . تحتاج الى اخرى تؤكد على وجودها واستمراريتها ، وتحيل اليها . وهذه السلطة الأخرى هي الخليفة (السلطة الحُكْمية) .

٣ــ **المستوى الثالث / السلطة الحكمية** : وهي مُمثلة بالخليفة ــ أعلى سلطة في الأرض . في المجتمع الاسلامي . يستمد معنى وجوده من السلطتين المطلقة والقيمية . وينفّذ ما يفرضان عليه . انه رأس المجتمع الارضي ، والمحور المنظم للانطلاقات المعرفية .

٤ــ **المستوى الرابع / السلطة المعرفية** : وهي المعرفة في أعلى مراحلها ، عندما تتحوّل الى قوة وقيم . وبذا الى سلطة . وتحتاج الى التقرب من السلطة الحكمية . لكي تتمكن من التحرك والتمظهر . انها تتكون من المعارف ــ الذوات التي تتجمع حول السلطة الحكميّة . لترفدها بما يتيح لها تنميط بقائها . ويبعد عنها الخلل والفساد (وقد جاء تحديدهما) .

نلاحظ ان هذه المستويات الاربعة للسلطة تقسم الى قسمين متناسبين :

١ــ السلطة المجرَّدة : وهي الأولى والثانية .

٢ــ السلطة المجسَّدة : وهي الثالثة والرابعة .

ونسبة السلطة المجسَّدة تساوي نسبة السلطة المجسدة :

$$\frac{\text{السلطة المطلقة}}{\text{السلطة القيمية}} \downarrow (\text{السلطة المجرَّدة}) = \frac{\text{السلطة الحكمية}}{\text{السلطة المعرفية}} \downarrow (\text{السلطة المجسدة})$$

والتساوي افقي وعمودي :

السلطة المجردة = السلطة المجسدة (من حيث النسبة الى ما تحتها)

وهذا يعني ان :

١ــ السلطة المطلقة ←ــــ السلطة القيمية (مجردان)
٢ــ السلطة الحكمية ←ــــ السلطة المعرفية (مجسدان)

$$\} = \boxed{\frac{١}{٢}}$$

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

فالاثنتان الأوليان هما السلطتان العاليتان. والاثنتان الثانيتان. هما السلطتان الدنيوان. كذلك فان تواجد السلطتين الدنيوين امر حيوي بالنسبة للسلطتين العاليتين، لأنهما تؤكدان عليهما وتعيدان تعبئة طاقية معياريتهما.

والأسد يمثل السلطة الحكمية، في حين ان القدر يمثل السلطة المطلقة. كما رأينا. ودمنة يمثل السلطة المعرفية. في حين أن القيم تمثل السلطة القيمية. هكذا تصير النسبة :

١ــ القدر = الأسد ٢ــ القيم = دمنة	⟸ الأسد / دمنة	= السلطة العليا (تجسيد) / السلطة الدنيا (تجسيد)	⟸ ١ / ٢

وكذلك :

القدر / القيم	=	السلطة العليا (تجريد) / السلطة الدنيا (تجريد)	= ١ / ٢

فالنسبة واحدة اذاً. وعلائقية المجرّد بالمجرد. والمجسّد بالمجسد واحدة. وعلائقيتهما المتبادلة واحدة : $\frac{١}{٢} = \frac{١}{٢}$. من هنا. فالبنية العلائقية بينهما ليست مفارقة Paradoxe . بل مكملة.

من خلال ما عرضنا. نستطيع ان نفهم كيف نحدد المعيارية التي ينبغي على السلطة الحكمية ان تسلك بموجبها. هكذا لا يعود البحث ــ انطلاقاً من نظرية القيم ــ بين سلطة شرعية وسلطة غير شرعية. بل عن «سلطة جيدة» و«سلطة سيئة» (قارن تكوّن الكتاب العربي / ٦٨). وسوف نقف في بحثنا على السلطة الحكمية خاصة. لكونها مجسّدة أولاً. وتحيل الى السلطة المطلقة والسلطة القيمية ثانيا. وتمارس افعالا معينة. وتعكس ردود فعلها على الرعية ثالثاً. أو على ذوات معينة لها علاقة مباشرة بها.

ج — **صيانة السلطة الحكمية وفسادها/ خطورة انقلابها** : لا بد من قاعدة اساسية ننطلق منها لبحث مناحي الاختلال والفساد . ولتقييم معايير الصيانة . وهذه القاعدة — انطلاقاً مما نستنتج — هي كون السلطة الحكمية صالحة . والشعب صالحاً . ان التجاوب يحدد اركان الصلاح . ويؤسس ارضية صالحة للممارسات العملية البناءة . فالتجاوب بين السلطة الصالحة والرعية الصالحة يكون تماشياً مع القيم السائدة . وبذا حفاظاً على السلطة القيمية . واحالة اليها .

الا أن السلطة الحكمية تتوجه وتتأثر بالسلطة المعرفية . فان كانت هذه السلطة الاخيرة فاسدة . دمرت عنصر الخير . ومنعت السلطة الحكمية من أن تنشره . وتحافظ عليه . فهي توجهها . يتضح لنا من قول شتربة : «ولو ان الأسد لم يكن في نفسه لي الا الخير والرحمة . لغيرته كثرة الاقاويل . فانها اذا كثرت لم تكف دون أن تذهب الرقة والرأفة» (ص ١٠٣) . كذلك . يقول كليلة : «إن البحر بامواجه والسلطان باصحابه» (ص ١٠٧)

انطلاقاً من هذا نستنتج ان المستوى الأول من الفساد هو ان تكون اداة التوجيه فاسدة . والسلطة الحكيمة فاضلة . والمستوى الثاني نستنتجه نحن من سياق النص . وهو ان تكون السلطة الحكمية فاسدة . وما حولها صالحاً . فهي اذ ذاك تدمره تدميراً .

من هنا فوسيلة المحافظة على السلطة الحكمية وصيانتها هو ان تجمع حولها السلطات المعرفية الحسنة التوجيه . فتؤسس قاعدة حسنة . بامكانها مأسسة الممارسات السلطوية بما يفيد الرعية عامة . يقول شتربة : «وانما الملك وزينته ان تكون جنوده ووزراؤه ذوي صلاح . فيسددون احوال الناس . وينظرون في صلاحهم» . (ص ١٠٧)

د — **خرق السلطة وطريقة الخرق** : إن خرق السلطة يظهر على مستويين في النص :

١ — **خرق العدالة** : وقد تمَّ باعدام بريء وهو الثور (ص ١١٢)[1]

---

(١) ورد في النص : «فانتهى كليلة من كلامه الى هذا المكان . وقد فرغ الأسد من الثور» .

٢ ــ **خرق الطاعة والاخلاص**: وقد كان بكذب دمنة على السلطة. وهذا خرق للقيم التي تعمل من أجلها السلطة الحكمية.

يستوجب هذا الخرق ردة فعل من السلطة الحكمية. لأنها تشعر عندئذ بالخطأ. وهو يعود بنا الى قضية علاقة المعرفة بالسلطة. لأن سوء ارشادها ادى بها الى الوقوع في الفساد. وهذا العنصر ما سمّاه دمنة «الفظاظة» (قتل البرىء). والعنصر الثاني (كذب دمنة) هو ما سماه الحرمان. ولكن بشكل يتعلق مباشرة بتصرف دمنة تجاه السلطة الحكمية.

هـ **علاقة السلطة بالمعرفة**: هذه العلاقة تخترق النص من أوله الى آخره. وهي علاقة متلازمة. لا يمكن ان تُفصل. للأسباب التالية:

١ ــ تُعْنى نصوص كليلة ودمنةٌ عامة بإقامة نظام في الممارسة السلطوية. يتيح لها مأسسة علاقات التبعية بواسطة المعرفة ــ الذات. وتحاول أن تعين أسس الحكم المثالي (قارن تكوّن الكتاب العربي / ٦٧).

٢ ــ عند الكتّاب (وهم مقوعدو المعرفة وممنهجو تكوينها). محور المسألة هو السلطة السياسية. لا المسائل الشرعية. وان تحدثوا عن المنحى الحقوقي. فهم يتطرقون الى هذا الموضوع لتبيان حقوقية السلطة السياسية من حيث ممارساتها.

٣ ــ البنية العلائقيّة الرئيسة في هذا النص هي علائقية سلطوية. فالأولية لصاحب السلطة. والقريب منها: دمنة في بادىء الأمر. ثم الثور. إن محور العلاقة بين المعرفة وتمظهرها هو السلطة. فهي تحدد وجهتها. وامكانية تمظهرها.

٤ ــ يحاول ابن المقفع أن يؤكد على أن السلطة تقود الى عناصر المعرفة ومحاورها.

٥ ــ أهمية المشورة بالنسبة الى السلطة الحكمية كما رأينا. فان كانت هذه المشورة سيئة. حادت بالسلطة عن جادة الحق. وهذا يربطها بالأسس المعرفيّة ربطاً مباشراً.

من هذه النقاط الخمس نرى أهمية عَرضنا. لا سيما ان الغاية التعليمية هي الهدف الأول من وضع هذا الكتاب. وبالتالي نفهم سبب موت دمنة ؛ ذلك أن

حيلته من نوع الحيل المرتدة لأنها خرق للسلطة. فالقيم المعروضة، سلطةٌ بحدّ ذاتها، ولذا فان خرقها (عندما يكذب دمنة ويؤذي صالحاً غيره) خرق لهذه السلطة. فالسلطة القيميّة تتمحور في السلطة الحكمية. وابن المقفّع يعتمد على خلفية سلطوية قيمية هي التي عليها نتكلم، وهدفُ القصة. من هنا، ففي موت دمنة تمظهر سلطوي ذو وجهين: وجه ظاهر هو الخليفة، ووجه باطن هو الغاية التوجيهية المرتكزة على الأسس القيمية السياسية ــ الاجتماعية.

ديزيريه صقّال
(بيروت)

المصطلحات والمصادر والمراجع

١ ــ جدول المصطلحات

ــ المعرفة	Savoir
ــ العلم	Connaisance
ــ السلطة	Pouvoir
ــ عالٍ	Transcendant
ــ تمظهر	Manifestation
ــ تشكُّل وتكوُّن	Configuration
ــ مأسسة	Institutionnalisation
ــ طاهراتية	Phénoménologique
ــ قوعدة	Règlementation
ــ مجرَّد	Abstrait
ــ مجسَّد	Concret
ــ مفارق	Paradoxe
ــ تخرجن	Extériorisation
ــ ذات	Sujet

٢ ــ جدول المصادر والمراجع

١ ــ ابن المقفّع (عبد الله) ــ كليلة ودمنة ــ (تحقيق فوزي عطوه) ــ الشركة اللبنانية للكتاب.
٢ ــ تكوُّن الكتاب العربي ــ د. فرانسوا زبال ــ معهد الانماء.

قاسم حدّاد

النهروان

١ — تاريخ الومض

هذا هو الشاحبُ الصوتِ
يشحذ تاريخه
شاخصاً في خرابٍ يؤرِّخُ
يُرخي رواياتهِ
يستعيد الوميضَ الذي لم يمتْ
ألْوميض الذي لا يموتْ
شاخصاً في البسكوتْ.

الحنينُ الرماديُّ مستنفرٌ
قيلَ ماتوا/ وقيل انتهوا
مَنْ يؤرّخ/ كانَ الرمادُ
بروجا من الماء مرخيةً/ مَنْ يؤرّخُ للماء
مَنْ يحتني
النّهْرُ مستغرقٌ في نشيجِ البيوتْ
شاخصاً في السكوت المؤجّج
مستسلماً للوميضْ
حكَوْا/ سوف يحكونَ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وحـدكَ الآنَ في غابـةٍ/ صادِقِ الوحـشَ
وافتـحْ لـه قلبـكَ المستريبْ
وحدكَ الآن
فاهـدِرْ
وسلسـلْ خليجاً من النخلِ
وحـدكَ الآن مستوحِشٌ
والفـوارِسُ مشـغولةٌ، تخلعُ الوقتَ
تاريخُهَا خاضـعٌ
سوف يحـكَون/ أصْـغِ..

٢ــ قولي لـه الخروج

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فـي هـذا اللهــب المستريب الذي يُعانقْ
تتعلم الأشجارُ كيف تشحذ السيوفَ الكسولة
وتجلسُ الخميرةُ في رواقٍ
تقولُ للأصابعِ المضطربةِ: إبدأي
فتبـدأ
مثـل النهاياتِ الأولى لخروجٍ يغتصبُ الرملَ
حيـثُ جنيةُ النخلِ تخلعُ أعضاءهـا
فيغمـرها الحليبْ
افتحي لجمرةِ النهرِ نهديكِ
ولكِ سريرُ الأسرارِ. هـذا اللهبْ
حين يحتازكِ الفارسُ الغريـبُ
ينتشـرُ الاطفالُ في ردائـكِ الأخـضرِ

فتخرجُ النوارسُ من أحلامك
أجنحةً وأصدافاً وكواكب
افتحي طريقاً، حيثُ
الخميرةُ تدوزنُ القتلَ في النهايةِ الأولى
وتبدأ ذكريات المستقبلِ في التدفقْ
لا تقولي للغريب الكلماتُ
قولي له القبل
قولي له الكأسُ والوسادة
قولي له الشهيقُ الضاري الذي لا يخجلْ
حيثُ الجحيم الذي يتناسلُ
والأحجارُ تحتسي درسها الأخيرَ الأولْ
قولي هو السيفُ عارياً

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٣ــ حكمة الماء

يبدأ النهرُ من غيمةٍ مشتهاةٍ
من الطمْي يطفو بدمعٍ
من النخلِ مستغرقاً في صلاةٍ
من الصمت يبحثُ
/ من أينَ
قصانهم من رمادِ الأساطيرِ
يكونَ منْ فرحٍ / يبدأُ النهرُ
من أين مَرّوا
بسطنا لهمْ من صليل الحجارةِ سجَّادةً

واحتكمنا الى الماء/ كان الرمادُ بروجاً
فروا على الأفقِ والرملُ في غفلةٍ
كيفَ مروا/
مشى النهرُ في هودجِ الارضِ مستبسلاً
واحتسى خمرةً الّهته
بسطنا لهم خندقاً
/ كيف مرّوا
رأينا علاماتهم في النخيل الذي ظل مستغرقاً
في صلاةٍ وفي خمرةٍ

هُمُ الآنَ مستوحِشون
الصحارى تباغتُ أطرافَهم/ كيفَ
ليسَ ما بيننا من لغاتٍ/ دمٌ بيننا
واحتمالٌ وماءٌ

وما بيننا
حكمةُ الماءِ مسقوفةٌ بالسيوفِ التي تسبقُ الدمْ

يبدأ النهرُ من صخرةِ الليلِ
من حجرٍ أسودٍ
كيف مروا
لهمْ عندَ كل انحناءةٍ حرفٍ بقايا
لهم في الحجارة تعويذةٌ
كيف مروا ، وهذي الشوارعُ
هذي التواريخُ مكتظةٌ بالوصايا
همُ الآنَ مستفردون

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

البـلاد التي قاتلـت حلـمَهم أمةٌ في سبـاتٍ
فـروا
بسطنا وضـوءاً وسجادةً واحتكمنا
هـو المـاءُ
فاصـغوا...

٤ــ وحـشة الفارس

السيـد النهرُ مستوحِشٌ/ وحـدَه في النُخَيلةِ
فرسـانه يسـأمونَ
يعبّون من ضجرِ الاحتمالْ
وحـدَهُ يجمعُ الوحـشَ، يُسْقيه
يَبسـطُ اسطورةً مـن حريـرٍ على كتفيْهِ
وحـدَهُ/ والفوارسُ مهـدورةٌ في انتـظارِ الهزائـمِ
رمـلُ النخيلـةِ مستنفرٌ
سَوْفَ ينتابني الرعـبُ مـن حافرٍ سوفَ يرتجُّ منه دمٌ
هـاربٌ سـوفَ يهتاجُ مسـتنجداً من غـدٍ سوفَ ينتابني
الاحتمال الـذي رافَقَ اللهَ في خلـقهِ
وحدهُ النهرُ مستفرِدٌ بالفريسةِ
قولـوا يـدٌ سوف تمتدُّ تطوى سريرَ السماءِ المطرَّزِ بالجوعِ
قولـوا حسـامٌ سيخرجُ عن غمـدِهِ البدويِّ ويُفضـي الى الجِسْرِ ظمآنَ قولـوا
الدمـاءُ التي في اخضـرارِ النخيـلِ رمادٌ له خاتَمٌ لا يُسَمّى
وقولـوا الرسائِلُ لـن تحمل الحـبَ بينَ النُخيلةِ والنهـروانْ.
انتهوا/ سـوف نَبْدأ...

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٥ـ حالات الحروف والأسماء

(الحروفُ كلها مرضى الا ألألف
أمـا ترى كل حـرفٍ مائـلْ
أما ترى الألفَ قائماً غيـرُ مائـلْ
انما المرضُ الميل
وانما الميلُ للسقامِ
فلا تَمُـلْ)

مريـضٌ من الحبِ والاحتمالْ
شريدٌ وينسـابُ في الأرضِ/ والكلمات احتفالٌ قتيلٌ
ويَهْلَع في وحشةِ الرملِ
أسرارُهُ الجنسُ والموتُ
أخبارُهُ في النساء اللواتي اختبلنَ اشتياقاً/ وينسابُ
أحلامُه بيرقُ الليلِ، والحرفُ والبرقُ أسرى له
يحتذي هدأةَ السَرجِ في صهوةٍ مصطفاةٍ/ ويشردْ

ليست مدائنَه الآمناتْ
يرتدي صمتَه الصّارم المُسْتَثارْ
هو الوحشُ مستَفردٌ هاربٌ
كَان في سجنه آمناً كانَ مستغرقاً في حريرِ الزنازنِ
مستعصياً كانَ في قتله مستحيلاً له الليلُ سجادةً
والصلاةُ احتفالاً له/ كانَ حراً
هُوَ الآن في قيدِهِ المستطيلْ
وأخبارُهُ في النساءِ اللواتي اغتسلنَ اشتهاءً بأمواجه
والحروفِ المناراتِ والسرِ والسلسبيل

اسقني

كانَ لا تفرغ الكأسُ من خمرةِ الأصدقاء. اسقني
كلُ حرفٍ مريضٍ سينهضُ بالكأسِ. هَاتِ اسقني
نَشوةُ العُرسِ تاجٌ لأسرارِه، فاسقني
هو الآن في قتلِه المستحيلْ

(سيأتيكَ الحرفُ وما فيه
سيأتيكَ منه إسمي وأسمائي
سيأتيكَ منه العِلمُ
وفي العلمِ عهودي اليكَ ووصاياتي
سيأتيكَ منه السرُ
وفي السر محادثتي لك وإيمّائي
وسيدفعونكَ عنه
فادفعهم عن نفسك)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذا هو النهر مستسلماً لابساً قتْلَهُ المستحيلْ
ناسجاً من حريرِ انتظاراتهِ كوكباً
فاستجيروا به
أمن رمادٍ/ له الخلقُ/ من طينةٍ
فاستجيروا
له الخلقُ/ من زعفرانِ المراراتِ/ من نهروان
حكوا/ سوف يحكون
قالوا إنتهى/ قيلَ بدءٌ له في قميصٍ من الطمي
في صخرةٍ طفلةٍ
/ سوفَ يحكون
هذا هو النهرُ مستغرقاً عابراً قبرَهُ المستطيل

يُؤرِّخ للجوعِ
يَحْنو عليهِ، ويمنحُ أطفالَـهُ وردةً للخروج
استجيروا/ هـمُ الآنَ في ظاهرِ النخلِ
لم يحمل الرملُ أخبارَهمْ/ مع الماء جاؤوا
فمن يقطع الماءَ بالسيف؟
مروا
رأينا الجيادَ الجميلةَ مزدانةً بالكلامِ الجميلْ

أسمع الارضَ تَهذي بأطفالها. تستغيثْ
افتح الخندَق الرحبَ/ تَهذي
مشى فاتِحٌ على جرحها/ أول النهرِ/ محزومةٌ بالبكاء
انتهت/ سوف يحكونَ/ تَهذي
وجيشُ النخيلةِ يُصغي لتنويمةِ الموتِ/ يُضْغي وتَهْذي
تآبينها مشتهاةٌ دماً واحتقانْ
فتهتزُّ في مَهْدِهَا الرحبِ والنهرُ مستبسلٌ
أنا زعفرانُ الصلاةِ الأخيره
أنا زعفرانُ الصلاةِ الصغيره
والارضُ تَهذي الى النهرِ مهتوكةً.

... فرأيتُ علياً يتبنى الترابَ ويحثوهُ على التاريخِ بدمعٍ. رأيته يجثو الى النخلِ يرويه يروي له عن شهيدٍ سيخرجُ، عن سبايا عن الضحايا المصطفاة. عن الخيلِ تحجلُ في العظم
يحكي له عن خجلِ المَوتِ. عن رفضٍ سيملأ الأفقَ. عن الخاتِمةِ وهي تفتحُ الارضَ لخروجٍ أبديّ. عن الفاتحةِ وهي تغلق التاريخَ في الوجـهِ

عن الرمادِ المؤرِّخ والماء.

والنهرُ مستسلمٌ للبداياتِ
النهرُ في نهروانِ الخليقةِ مستغرقٌ
سوفَ يحكونَ عن عروةِ الومضِ/ يحكونَ
عن خارجٍ في حُسامٍ له سطوةُ الرُعْبِ في الارضِ
عن عاشقٍ يعبُر الشارعَ العربيَّ/ يُؤرِّخ
للقتلِ مائدةٌ
للكتابِ الاخيرِ افتتاحيةٌ
/ صاحَ غَيْلان في السّوق:
مَنْ يَشْتري كلَ هذا التراث الموشّى بدمعٍ
حكوا/ سوفَ يحكونْ
لكنه مثل حرفٍ غنيٍّ
له الصمتُ والصوتُ والصولجانْ
سيغزو بهم في رمادِ التراثِ الذي في يسارِ الكلامْ

(فالحرف ناري
الحرف قَدري
الحرف حتميَ في أمري
والحرفُ خزانة سري)
سيدفعهم في حريقِ الشوارِع
في الجوعِ والجرحِ والجمراتْ.

٦ ــ الكلام الأول

موغلٌ في يسارِ الكلام

ليسَ ليٍ صورةٌ في الوقيعَةِ
لي خمرةٌ طفلةٌ حرةٌ احتسيها وأرتاح من وَجَعي بالوجيعه
بلادٌ هي الآنَ مفتوحةٌ/ نهرُها في سريرٍ من الارضِ
في خندقٍ في خِداعٍ خنوعٍ
هي الآن مخلوعةٌ للخليفةِ. منذورةٌ للخرابْ
هي الآنَ مذهولةٌ في صلاةٍ هي الآنَ
يا خمرةً احتسيها وأرتاحُ من وجعي بالفجيعهْ

حكوا/ سوف يحكون
مضى في عذابٍ له
حاملاً من تراثِ الهزائم اسطورةً
مثقلاً مثل رملِ النخيلةِ قبل الكلام الجميلْ
تراتيلُه جوقةٌ فوقَ عشبِ البداياتِ
أطفالُهُ/
مَنْ يُغنّي له في عذابٍ له شرفةُ الماءِ مزهوةٌ
سيفُه الأولُ المستهامْ
/ المدينةُ مفتوحةٌ للصهيلِ الغريبِ
فَمنْ يشتري كلَ هذا التراثْ؟...

٧ — تراث المدينة

عروةً قيل يدعى. وقيل الذي موته نافرٌ. قيلَ غيلانَ
يدعى. وسموهُ ماءَ الكلامِ الجميلْ. سموه ما لا يُسمى.
حكوا/ سوف يحكونْ
هذا تراثٌ من العُرْي/ مَنْ يشتري موته باحتمالٍ

ومَـنْ يعبر النهرَ للنخلِ. حيثُ النُخيلةُ بوابةٌ
للسرادقِ أو للجواسقِ أو غرفةٌ مشتهاةٌ

السوقُ مفتوحةٌ كالمدينةِ
قالَ لي: بعْ لهمْ من تراثِ القبيلة/ واسكتْ
فرأيتُ المعرّي يُعرّي الصلاة الطويلة
«أفيقوا
أفيقوا»
ولم يستفقْ نائمٌ في قبورِ الجزيرةِ
لم يتّعِظْ هائمٌ في فضاء الخليجْ
فَمنْ يشتري كل هذا النشيجْ؟
قال لي: بِعْ لهمْ

وابسطْ المسجدَ الأمويَّ بصمتٍ

فيا جثتي في رمادِ الصلاةِ الأخيره

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٨ــ طفل يؤسّس الماء

زهرةٌ. نهروانٌ. وفسْقيةٌ من دمٍ
أيهذا الرمادُ الذي مثلَ ماءٍ ويُغوي
أدِرْ واسْقنا

واسقِ هذا النخيلَ الرشيقْ

هو النهرُ/
هذا دمٌ أسّس الماءَ فيه بلاداً وأسرى/ له الخلقُ
فافتحْ له القلبَ/ هذا الغموضُ ازدهارٌ وفوضى
له الخلقَ/ فوضى

حكوا/ سوفَ يحكونْ

فاستسلمَ النهرُ مستعذباً موتـه
كل مسقوفةٍ موتُهُ
كل موتٍ له نطفةٌ سوفَ تجتاحُ

...وقيلَ انَ الماءَ لم يتكونْ بَعدْ. فَرَسَمَ الفراتَ وغطاهُ بحزنٍ. وشَحه بتراثِ الذبحِ. ثم قال:
أيها الطفلُ تموتُ ظمأً
وماتْ.

مستسلمٌ للغموض الرماديِّ
والزعفرانُ المقاتلُ مستبسلٌ/ خارجٌ عن حدودِ السماءْ
له الخلقَ في خِرقةٍ
فاستجيروا
سماءٌ له الارضَ يبني عليها المدائنَ
يبني الفراديسَ
قصانُه كوكباتٌ وتيجَانُـه سعفةُ النخلِ
هذا هو النهرُ مستسلمٌ للخليجِ
اختلاجاتُـه رايـةٌ لطختها انتظاراته
فانحنى
آهِ لو ينحني مثلَ غُصنٍ
ولكنه ينحني هاتفاً بالقتيلْ.
سلامٌ له
سلامٌ على القدمِ الخارجَهْ...

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٩ — الصلاة الصغيرة

حينَ انتضت الخطواتُ سريرةَ الارضِ
انشطرَ الوقتُ عن طفلتينْ
قالت الأولى كلاماً
وأنشأت الاخرى حديثَ الخوفْ
فاسترجعَ الطريقُ طبيعتَه الأولى

حكوا/ سوفَ يحكونَ
فارأفْ بهذا الوطنْ
ترأف به
انتَ عذبتَهُ بالمرايا المريبةِ. هيأتَ أشجارَهُ للحدائقِ حيناً
وأحرقتَها
أنتَ/ فارأفْ به من حوافرِ أحلامكَ الغادرةْ
هو النرجسُ الشاردُ القلبِ. فارأفْ بأطفالهِ
بالعظامِ التي تلبسُ الجلدَ. بالزعفرانِ الموشّى
غداً سوفَ يَغشاكَ حزنٌ يسمونه الذكريات
التفتْ للمرايا المريبة/
وارأفْ به
أيّ نهرٍ سيغسلُ أحزانَ هذا الوطنْ؟

١٠ — قل هو النخل

قيلَ. سمعنا النهرَ يبكي عند باب الرملِ
قيلَ— الرملُ لا يُصغي

وقيلَ النهرُ مقتولٌ قبيلَ الموتِ
هل مَيتٌ ويبكي
قيلَ. أسرارٌ له. والرمل لا يكتم سر القتلِ
لو يحكون

رأيتُ أحزانه التي لا تُحصى مسقوفةً بالتضرعِ
رأيتها قلاداتٍ تتأرجَحُ في كتابةٍ ليستْ للكتبْ
رأيْتُ دمعاً كقوسِ قُزحٍ يحتضنُ الطبيعة
رأيتُه في قتلٍ كثيرٍ ولا يموتْ

مرَّ طفلٌ جريحٌ وظمآنْ
فارتجَّ ماءُ الرمادِ احتفاءً/ له الخلقُ/
مستسلمٌ للرؤى

لا رملٌ له حولٌ عليه ولا له قتلٌ
له سجادةٌ من هسهساتِ العشبِ والألوان
مأخوذٌ/ له جيشٌ يؤرِّخُ للصحارى
قُلْ هو النخلُ.

١١ — الوشيعة

...رأيتُهُ يتداعى وينداح في بريقِ نصلٍ غيرِ ملجومْ
رأيتَه يوزِعُ أطفالَهُ للسمِّ والعطشْ. ولا ينحني لغيرِ الصلاة.
على الارضِ يطوى وشيعته. والوشيعة تَهذي وتنسجُ أحلامَه

ورأيْتُ الفجيعَةَ تركضُ في بيت عليّ
سمعتُ الفجيعَةَ سجادةً للصلاةْ
حكوا/ سوف يحكون

عن نهروانٍ يجرُّ السقيفةَ في موكبٍ خارجٍ
عن رمادٍ مشى في تراثِ الخليفةِ
عن سدرةِ المنتهى وَهي تَهذي
/ ويحكون
فاصغوا
ولكن أعِدّوا جواباً لموؤودةٍ سوفَ تسألْ...

قاسم حداد

(يوليو ، ١٩٨٠ البحرين)

اشارات

١ — كل ما هو بين قوسين، من النّفّري
٢ — عروة بن اديَّة ، أول سيف يُشْهَر في ثورة الخوارج
٣ — غيلان الدمشْقي الفقيه القائل بحرية الإرادة . والذي سمح له عمر بن عبد العزيز ببيع متاع الخلفاء الأمويين المغتصبين في المزاد العلني.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

خليل النّعيمي :

الخوف

— ١ —

صرت خفيفاً ، أتطاير كما الريش .
لامست قدماي الأرض لم تعلقها . صرت خفيفاً . أتطاير كهباب الفحم : أسود . مذروراً كالسّماد .

— ٢ —

هبت الريح ثقيلة ، باردة . عرفتها . كانت شرقية حادّة . [و] كنت أتطاير بعيداً كالسّماد ، وجهي إلى الشرفة وظهري إلى الشمال . لامست قدماي الأرض لم تعلقا بها؛ أرضاً صقيلة ، باردة ، ملساء ، عليها ، لم أجد كدر «الجزيرة» ولا حصاها ، فوقها تطايرت سماداً ، سماداً ، [و] لم يمسِك بي أحد .

— ٣ —

ثلاث طرقات جاءت من وراء الأفق ، طرقة لي ، وطرقة بي ، وطرقة علي . وكما الطائر الطريد صككت جناحيّ وانحدرت . كانت الأرض واحدة ، [و] لم تكن جذلى . هممت بها ، وهمت بي ، ولم نتوالف : كانت تطير سريعاً ، سريعاً . وكنت أتخامد كالنزيف .

— ٤ —

ظل الضوء يخطر ، وليس ثمة ، وحل ولا لصيق . كنت ابتدأت النوء وحيداً ، مارقاً إلى الشمال ، إلى الشمال . [و] كانت الريح شرقية حادّة ، مليئة بوحل «الخابور» .

وأسيانه. عرفتها وعرفتني : ريح قارصة مسعورة ، ملأتني حركة ونزواً. ركضت يمنة ويسرةً ، رأيت وجوهاً كثيرة ، وجوهاً غريبة مملوءة بالكآبة والندم والحسّ. تركتها وتوجهت شمالاً. كنت شمالا من قبل : ضحكت من نفسي. وهذه الوجوه التي تدور شمالاً ، هي الأخرى ، كانت شمالاً من قبل. وجهتي هي الشرق ، ومن الشرق أعود.

مرة أخرى ، ضحكت على نفسي : وإلى الشرق أعود.

— ٥ —

رحلت في الخريف. وفي الخريف وصلت : كانت رؤوس كثيرة ، مثلومة مدببة ، مملوءة بالكرب والموات. [و] كنت أتهيأ كالحيوان البري ، أبحث عن «كُلّشيء»(*)، عن شيء أخضر ، مدوّر ، ملموم ، يتسع لي. كنت طليقاً ، وخصيباً ، وكانت الأرض غريبة ، غريبة. قلت أعود. قالت تعود ! ! وكسرت متعتها ولم أعد.

— ٦ —

حل الخريف جديداً ، جديداً ، والخريف زمن النزو ، والرحيل ، [و] ، تطاير الغيم كالريش : أسود ، فَحْمياً ، ممتلئاً بالماء والحيوان. [و] ، مر «بردى» مدبراً ، ظهره مستدير مغطّى ، وإلياه سمينتان. [و] ، صار يسبّح : وجعلنا من الماء كل شيء ، حياً ، وصرت أسبّح : وجعلنا بمائك كل شيء ، بعيداً وقريباً...

— ٧ —

أمسكت به وتبضّعت : شرطة من اليمين. وشرطة من الشمال ، لم يتسايل الدم كان الضوء ينهمر كالمطر من العمدان ، وأنا أسير كالحمار التعب : عيناي بعيداً ، ورأسي جداراً ، يحثت عن حجر ، أهشم به الرأس ، فرحت أن أكون «حتى» مازوشياً ، أن أتخذ موقفاً ، من موقف ما. ظل الطريق خالياً ومليئاً ، به ، مرّت الأجساد هزازة. هزازة ، وبها ، مررت كالخشب العتيق : يابساً ، مليئاً لوعة ومسبّة. انحنيت ،

(*) اقتراح شخصي ، لدمج ، كتّبتي : كل ، شيء ، في كِتْبَة واحدة ، بغية إحداث تغيير شكلي / كتابي ، عليهما ، واستحداث بعد / معنى جديد لهما ، يتضمن مثلاً ان شيئاً ما في لحظة حيوية ، يصبح أقوى من كل الأشياء الأخرى ، وألحّ منها.

امسك بالأرض ، اشهلها نحوي ، كانت صقيلة ، باردة . ملساء ، وقبل أن...
رفعتني كارهة : قطعت الطريق على الناس.. أيها الأبله.
صرت بعيداً وخفيفاً كما الريش.
أتطاير شرقاً وغرباً وقبلة وشمالاً.
صرت ذَهوباً وأيوباً.

— هيه.. الناس جنبك يا نجمْ.

— الناس ! وين الناس؟. بتعرفي يا «زهرة» الخابور فايض وبده يشيل الدار من الأساس.

وشو مزعلك ، يا مهبول المَيْجاري. والطين جاهز والقش نجيبه من اين ما كان : حط إيدك هين واسكت.

— أحط إيدي ، والنهر فايض؟

— النهر ، فيضه . المفيّض . وانت فيضني . تعلم قبل ما تموت.

—٩—

تعلمت . لم أتعلم. كل شيء ، ظل كما كان : بندر وعبد الله وصالح وعواد . [و] انا ، دمار في دمار . أتطاير كالهباب . ذروراً . ذروراً : أطفأ الوطن منديله وعلى نفسه أوصد الباب : من شكّ بي ليس مني . امتلأت قَهْراً. هذه الأجساد البضة الرجراجة ، عديمة الحركة والحس. كم مرة نادى عليها المنادي :

من يكره الوطن يخلي !
ومن يحب الوطن أين يروح ! !

—١٠—

— تسأل أسئلة مزعجة وأنت مستريح !

— لا يسأل المستريح أسئلة مزعجة يا «وَلّي» ، قلبي يحترق كالتنور : الولد جا. الولد جا . الولد مشي . الولد حكى . الولد راح . الولد جا . الولد غاب . الولد ما عد يجي . الولد ما عد يغيب . الولد مات . الولد ما مات . الولد أبعد.

أبعد ليه ، البعيد؟

— أبعده حب الوطن.

— هو ، اللي ، يحب الوطن يبعد عنه ، حكاية ما تْخشْ راسي.

— ولا تْخشْ راسي.

—١١—

ظل الضوء ينهمر كالمزن سحاباً ، سجاباً ، وبدا الطريق الأسود : مضنياً لامعاً :

—سبحان الله يا«زهرة» ،النجم فوق جثير وضووه جريب.

—سبحان الكهربا يا «حمد» ، هذا ما هو نجم. هذا ضو.

—ضو ! وش قلت آني. لا كبّر الله عقلك ، ليش النجم ما هو ضو؟!

—بس ، الضو ، ما هو نجم ،

—وِشْ يهمني ، ما دام الدرب مضوي ويبين العدو من الصديج.

[و] عدوت ، كانت الظلمة سوداء ، شاملة ، ارتطمت بالجدار وعليه سقطت. كان الدبيك ، يلتمّ حولي سريعاً ، سريعاً وعلى نفسي ، التممت ، سحيقاً. سحيقاً : مرة أخرى ، تخرّبني أيها الوطن المستبد.

—١٢—

كما الريش صرت خفيفاً ، أتطاير دون أن أخلف أثراً.

داست قدماي الأرض ، لم تعلقها. وعلى الأرض ، نفسها ، جلست ولم تحس بي. ظلت غريبة ، وغريباً :

يا عقل. يا هوى : لكأن الارض تختلف ، باختلاف النّاس ! [و] ، في الوراء ، وراء الافق ، زمن ثقيل ، ومقيت ، ظل يمر وابئاً ، وحقوداً ، تطارد ، خيوله الهائجة ، الاصدقاء ، وأنا ، هنا ، آمن وتعس ، أتراكض شمالاً ، وجنوباً ، دون أن أبرح المكان. أروح ، إلى الشام آمِناً ، ومنها ، أعود دون أن أخلف أثراً.

عجباً : كيف يموت الأحياء وهم يعيشون.

رحلت في الخريف. ومنذ أن رحلتْ صار الرحيل عزيزاً علي

بين هنا ، وهناك ، مشيت أرض الخريف خطوة. خطوة.

هنا ، تسقّطتُ أوراق الأشجار الغريبة الصفراء واحدة إثر أخرى ، كان لديّ الوقت ، حقاً ، لأن أتملّى سقوطها الفيسيولوجي الرائع . في الشام ، حيث كل شيء ، ينمو عكساً ، تظل الاشجار خضراء حتى في الخريف.

وفي الشتاء ، رأيت ، هنا ، البرد : أشهب ، مبتلاً ، خاتلاً في أحشائي ، معه ركضت من شارع إلى شارع . به عرفت البلل والغثيان . في الشام ، كان الشتاء ، دائماً ، دافئاً ولطيفاً ، يهطل مطره متى تشاء الدولة ، وينقطع ، متى تشاء ،

وفي الربيع ، رأيت ، هنا ، الغيوم تغالب الشمس . تغطيها . تُبرّد الجو . وتشتي الدنيا من جديد . ولم ، أر ، لأول مرة ، سماء الربيع الصافية ، التي تعودت رؤيتها في الشام ، ومرة بعد أخرى ، عرفت ! ، أن الربيع ، هنا ، يتقلب كما يشاء ، دون أن يجبر على الدوام.

أخيراً ، جاء الخريف ، هنا لا يجبر الصيف على المجيء — والخريف زمن النزو والرحيل . ورأيت ، اوراق الشجر ، عراضاً ، مذهولة صفراء . بدت غريبة على أغصانها ، لكأنها ، هي الأخرى ، تود الرحيل عنها .

هذا هو الخريف إذن ! الخريف يحلّ من جديد ! [و] ، دون إبطاء مددت يديّ بعيداً . تلمست بهما حواف دمشق . أولجت بها يمناي من «الميدان» ، ومن «الشيخ» ، أولجت بها يسراي . وبقسوة ضممت عليهما ذراعيّ .

ومنذ ذلك الحين وأنا أصرّ بدني على دمشق .

أنتظر قلقاً عودة الفصول .
أخشى أن أصير ورقة ، كبيرة ، صفراء .
تبدأ رحيلاً . لا عودة منه .
تسقط . في الخريف . على «السين» .

خليل النعيمي

(خريف ١٩٨٠ باريس)

أمين صالح

مواكب لساكنات التلال

في تلك الساعة من الليل . حين تهدأ الدواجن وتكفّ النواعير عن نسج حشرجاتها وتخلو الطرقات من ابناء السبيل والكلاب الضالة . يخرج الرجال فرداً فرداً تاركين أمهاتهم وزوجاتهم واخواتهم وابناءهم في الأكواخ والبيوت الواطئة والعلب الصفيحية . حاملين مصابيح يتموّج لهبها ولا يستقر . تحملهم خطوات مزدحمة بالتعب والهمّ . وفوق سرّة التربة يلتقون . جماعات جماعات يتقدمون .

المصابيح تؤرجح ظلالهم وهم يشحذون بؤرة الحدقة لتبصر بصفاء أكثر كائنات هذا الليل التي يعجّ بها الرمل الشاسع الممتد بلا أفق أو تخوم . ها هي التربة تتناسل : غزلان . زرافات . سناجب . بنات آوى . أشجار صبّار . سحالي . عرّافات . نمل . هسهسات .

وتكاد اللهفة لمرأى ساكنات التلال البعيدة تشقق الأفئدة القاطنة في صدور رجال يحق لهم أن يشتاقوا ويرتاحوا ويحلموا بعد أن أفرزت أجسادهم — في أيامهم الشاقة — سيلاً من العرق والقلق والمذلة .

شائك هذا الطريق وعورته تدمي الأصابع وتحفر باطن القدم . أما من ينتعل خفاً فهو مثقل بالهجس والتوجس . غير أنهم لا يكترثون إلى حد التراجع .

أخيراً يبصرون من بعيد تلك التلال الفضيّة . مثل أميرات مكسوّات بالثلج . مغروسات حتى الخاصرة . جذورهن في باطن الأرض . أذرعهن غيوم لا يقدر هودج الريح الفاخر المطهّم بالنرجس والياسمين وعطور حدائق السماء أن يغريها بالامتطاء والسفر . وعلى قمم التلال لمحوا أشكالاً سوداء صغيرة . متكوّمة . تبدو كالوشم أو مثل أفواه فاغرة شاخصة نحو الأعلى .

تعوم نظراتهم — للحظات — في عمق هذا المشهد الآسر. إنبهارهم لا يوصف وحبورهم يوشك أن يتقمص جسد فتاة تجيد الرقص ، ولكن لا رغبة لديهم في انتهاك قدسية المشهد. لذا يواصلون المسير. تقودهم مصابيحهم بمحاذاة رؤى معبأة بالغرابة والسحر.

قافلة من البجع تنبثق من جوف التربة وتهيىء كرنفالاً مكتظاً بالألعاب النارية والفكاهة والحلوى.

زوجان عاريان يستحمان في ضوء جسديهما المبهر، منتشيين باتحادهما الأبدي ، يلجان الثغور المتفتحة شهوةً دون خجل أو وجل ، فليس ثمة قانون أو رقيب غير صحراء ضريرة ونجمتين شقيّتين تهتفان للجنس المكتنز وهجاً وطراوة. رجل ملثم واقف. مبتور الساق ، يحمل رشّاشاً ويلوّح به محيّياً. على مقربة منه قهوة ساخنة وخرائط وذخيرة.

دجاجة هائلة الحجم ، تسير بتؤدة ، وفي كل موقع تقف فيه تضع بيضة. يفقس البيض فتخرج قبائل من البدو. ينصبون الخيام ويشعلون النار ويتسامرون في ابتهاج.

قوارب عديدة تغزو رقعة صغيرة من الصحراء وتعسكر ، أو بالأحرى تخلد للنوم. هي سيدة نفسها. لا ربّان ولا أمواج.

أخيراً وصلوا.

بهيّة هذه التلال بهياكلها الشامخة وأرديتها المشعّة.

رفعوا أنظارهم.

هناك.. هناك الأرامل المجللات بالسواد. رؤوفات. حنونات. غادرهن الحزن منذ زمن بعيد ، وما ملابس الحداد إلا جذوة تهدي التائه والمنبوذ والمنفي. أناملهن كالحرير تهيّج الأهداب المثقلة بالغبار أثناء التلامس. عذب هديلها. يعرف هذا من تنفّس معهن نفس الهواء. أليفات. جميلات. يتضوّعن حباً.

هناك.. هناك الأرامل. على قمة كل تلّة تجلس أرملة. ساكنة ، صامتة ، كأنها تصلي. كأنها تعشق. يتوزعون ، كل فرد يتسلق تلّة بإصرار. كيان ملفوح بلهب ، مغمور بوجع ، لذا يلجأ إلى فيء وبإصرار. وفي اللحظة التي

يصل فيها ، تلتفت الأرملة نحوه وتمنحه إبتسامة التجدد والخصوبة . هنا يندفع الرجل تجاهها ويدفن رأسه في حجرها . كالجنين الجائع للحليب والدفء والنوم يتكوّر في حضنها .

وتبدأ الارامل — معاً — في غزل التراتيم . عندئذ تخرس الكائنات وتستكين الأشياء مصغية إلى الأصوات النازفة عصيراً . رحيقاً . دماً .

° ° °

إلى هؤلاء الوأرامل اللواتي اغتصبنني — تلك الليلة — واغتصبتهن . أهدي هذه الحكايات .

(أمين صالح)

١ — في مكان ما ، بيت مهجور ومسيّج :

ثمة حارس ليلي يختلس النظر من فجوة في جدار . ضمن إطار البصر لحم فخذ مكشوف مكتنز بالنضارة والأنوثة ، إنحسر عنه ثوب قديم يوشك أن يهترىء من كثرة الاستعمال ، رغم هذا فهو يستر الأجزاء الأخرى من جسم المرأة النائمة على الحصير .

النظرات ملغومة بالشبق ، تطأ — بابتذال ودون إحتشام — الجسد الغافل الشارد وراء حلم ما . لا يكترث الحارس باللعاب المتقطر من زاويتي فمه ، ولا بأظافره الناشبة في الجدار مسببّة تشنج الأصابع وتخثر الدم تحت الأظافر ، فقد أضحى عبداً لفحولة بدائية إنفلتت من الأسر وهيمنت .

وحده سيد المنطقة وصديق الليل ، لا يجرؤ فرد — في حضوره — على التسكع في هذه الساعات المتأخرة . يصدر قرار منع التجول متى يشاء ، وإذا صادف شخصاً فإنه ينهره بحزم ويأمره بأن يهرول إلى بيته فوراً دون إبطاء ، حتى البراغيث كان يسحقها بعقب حذائه عندما يسير بفخر . أما الكلاب فقد هجرت المنطقة نهائياً ، إذ قبل شهر كان ينصب الفخاخ للكلاب التي تغيّرت أشكالها وصارت طينية من فرط احتكاكها بالطمي . والتي كانت تنبح كلما سمعت وقع حذائه . والكلب الذي يقع أسيراً في يده كان ينال ركلات عنيفة على مؤخرته حتى ينفث عواءً حاداً

صاخباً. بهذه الطريقة انفرد بالسيطرة وأمسى السيد بلا منازع. ومنذ ذلك الوقت أدمن الوقوف عند هذا البيت واستراق النظر من خلال الفتحة الصغيرة.

سيُجنّ إن لم يمتلكها هذه الليلة. مرات عديدة جامع طيفها في أحلام اليقظة حتى تصدّعت أنسجته وكادت أن تُتلف، فلجأ إلى بائعة حلويات عانس يغمس فيها رغباته المحظورة بساديّة رهيبة جعلتها تهرب منه وتتحاشى الالتقاء به، إلى أن أصابه الضجر وكفّ عن محاولة الإتصال بها.

كيف يمكن أن يستدرجها إلى معطفه دون إكراه؟ يلبس بشرة طفل؟ يتأبط صولجاناً؟ يرشّها بعصير الأناناس؟ عجز عن إبتكار وسيلة مجدية، وأسف لأنه لم يتعلم من الدببة حيلها في مثل هذه الأحوال.

الشهوة تدمدم في رأسه، تضجّ، تقرع طبلة الأذن، لا كابح يمنعها. تغترف سوائله. تشطره وتفتّت خلاياه. سوف يجنح إلى العنف لا محالة ما لم تُقَدَّم إليه مثل سبيّة مشاعة تسبّح بالشكر. حقده على زوجها يفوق التصور. لو كان الأمر بيده لنصب له فخاً لن يخلصه منه سوى خالقه.

في النهار كان يراقبها، يتبعها ظلاً آخر أينما ذهبت، في السوق في الطريق في انتقالاتها بين بيوت الجيران. كان يرصد تحركاتها ويرصد أكثر ارتجاجات جسدها المثير. حتى العباءة كانت عاجزة عن صد غارات عينيه المتقديتن. وفي الليل، بعد أن يخرج زوجها إلى العمل، يهرول إلى هذه الفجوة ويتوجع شهوةً.

«أديري وجهك ناحيتي، ذلك الأنف المتنفس نكهة الذكر، والشفتان اللاهثتان وراء عصارة المروّض الأبدي، والذقن المرتعش تحت ملامسات لسان مدموغ بالجرأة. إفتحي عينيك وأنظري إليّ، مدّي ذراعيك وامنحيني تلك اللحظة المسعورة يا عاهرتي».

تحلم؟ بماذا تحلم امرأة فقيرة ووحيدة في فراشها؟

سادرة في نومها لا تدري أنها مكشوفة ومنهكة. تغور مع مخلوقاتها المجنّحة في ماء السماء وتطفو بين الأجمة، سعيدةً، ولا ترغب في مغادرة مملكتها هذه.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

يتجانس الكون في رئة النائم، يتآلف الذهب والرغيف، وكل شيء يصير معجوناً طيّعاً قابلاً للتشكل والسفر. غير أن الملكة لا تعرف أن حصنها هش وبابها لا يؤتمن.

تتدثر بالبنفسج وترسو على حقل يصاهر الشمس مستعيراً منها إشعاعاتها. ترتجل لغة تخاطب بها النباتات وتدخل بها شقوق الكون من الجهات الثمان. تأخذ بيدها الكواكب وتنزّهها عبر المحيطاف، وتطلب منها أن تطالع نفسها في سطح الماء، فتغضّ الطرف وتعضّ شفتها السفلى خجلاً، لأنها رأت نفسها عروساً حقيقية بفستانها الأبيض الموشى بالزَبَرْجَدْ والعقيق واللازَوَرْد، ولأنها كانت أجمل من الأقْحوان.

ترافقها الكواكب بين طوابير عظيمة من الأسماك التي خرجت تهلل وتنثر كنوز البحر تحت قدميها. تتجه إلى مدائن تحكمها شعوب تحارب الحرب ولا تستغل بعضها بعضاً. تستقبلها الرايات وسعف النخيل، تصافحها الأيدي، يباركون زفافها، يبلّطون مسيرتها بالأكاليل. تشكرهم وتودعهم. تجتاز جزيرة معزولة، موحشة، تحرسها خفافيش عمياء، نزلاؤها كهّان حفاة يطاردون صلواتهم فوق الصخور الوعرة، آناء الليل والنهار، ولكن عبثاً فالصلوات فقاعات تتلاشى بمجرد تحليقها. أثرياء يتقاتلون ويلتهمون جثث موتاهم. آلات تعذيب تفرّخ جلّادين عاطلين عن العمل يتفسخون تدريجياً. تصل القطب الشرقي فتفرح الحيوانات لأنها لم تتأخر، وتتسابق فيما بينها بمرح من أجل أن تحظى بملاطفة أو إطراء. ترضي الجميع حين تمتطي صهوات كل فصائلها. تستعجلها الكواكب وتذكّرها بممالك الطيور. جذلى...

أفيقي أيتها النائمة، كلما تحرك زندك كلما استيقظت شياطين ذلك الغازي. ومن يقدر أن يحميها ليس هنا، إنه هناك.

هناك — في المصنع — كان الزوج. بعد يومين سيلحق بعمل آخر. لا يختلف عن عمله الحالي: نفس الآلات والزيت والراتب الضئيل والإصابات الجسيمة والطفيفة، مع فارق أنه لن يضطر إلى المناوبة ليلاً.

لأجلها — تلك الحبيبة — يفعل هذا. لأجلها يود أن ينسج عروقه أسرّة وبيتاً

وحديقة. لو يستطيع... «لماذا أنت حزينة؟» سألها — مرة — ولم ترد. أدرك سخافة السؤال فاعتذر بالصمت وارتشاف الشاي. نسي أنه لا يليق أن تسأل امرأة فقيرة ووحيدة — في الليل — لماذا هي حزينة؟. بعد يومين سيوسد صدرها — في الليل — ويبتكر معها مركبة تعرف درب الغبطة وأقليم الفصول.. ولن تكون وحيدة.

زملاؤه العمال أحبوه لطيبته ووفائه، وحزنوا عندما أنبأهم بقراره. «سنظل أصدقاء. لن أنساكم» قال لهم. فهموا وضعه وتمنّوا له التوفيق. كان كثير المزاح، مخلصاً، وشهماً. إعجابهم به ازداد بعد أن علموا بما فعله من أجل زميلهم «سعيد». حدث هذا قبل خمسة شهور، حين اعتقلوا «سعيداً» اثر إعتصام قام به العمال مطالبين بزيادة الأجور. كان يتبرّع لأهله — سراً — بمبلغ من المال طوال مدة الاعتقال التي استغرقت ثلاثة شهور. وذلك بالرغم من أن راتبه يعادل الراتب الذي يتقاضاه اي منهم.

لم يكن قط خارج دائرتهم. كان يشاركهم أفراحهم وهمومهم ومطاليبهم. يوقّع العرائض. يعتصم. يُضرب.. مثلهم تماماً. ولم يفكر يوماً في أن يتبوأ مركزاً قيادياً في صفوفهم. هو يحترم قدراته المتواضعة التي لا تؤهله لأن يكون خطيباً بارعاً أو محرّضاً لبقاً.

في أوقات الراحة يجلس بينهم. يتبادلون الأحاديث والنكات. ويتناولون طعاماً أو يشربون الشاي. وتمر لحظات ينفردون فيها بأحلامهم. القاسم المشترك لأحلامهم هو التحرر من وضع لا معقول: جموع يغصّ بها الشارع. متعبة. موحلة. جائعة. ترى الشمس رغيفاً والقمر تمراً وزمرة تسترخي هانئة بعد وجبة دسمة وتفكر في رحلة سياحية حول العالم.

هو ينتحي جانباً مع خيالها ويوشوش في أذنه: أحبك.

ينز العرق من مسامات وجه الحارس. ويشهق دمه الفائر حين يرتفع الثوب إلى أعلى أثناء تحركها. مباحة هي ولا يفصله عنها سوى خيوط عناكب عليه — كي يخرس العواء المستعر في الداخل — أن يقضمها خيطاً خيطاً.

«اغتنم الفرصة الآن. كل ما فيها يدعوك أن تتقدم وأن تدخل. إنها ترجّك بفخذيها فألجم سعارها بجذعك الناضر».

ينزّ العرق من مسامات وجه الزوج. يزيّت تروس آلة ويُحكم إغلاق بعض الصمامات. يدير الآلة فيتأكد من سلامتها. يتجه إلى الأخرى ويفحصها.

نائمة لا تعلم بما يجري حولها. أخذتها الغفوة بعيداً بعيداً إلى حيث ضفاف النهر المزدحم بالقوارب الراسية وطيور البحر، ترقب الموج الملتحم بالأفق. تحاكي الدلفين الذي يشاغب الموج. تقرر أن تغسل جسدها ولكنها تكتشف مفزوعة أنها نسيت جسدها في مكان ما، فتعدو راجعة...

بدون تردد يتسلق الحارس الجدار. السطح منخفض وسهل ارتقاؤه. من فوق يستكشف الطريق ليتأكد من أن أحداً لم يره. لا أحد. بخفة يهبط إلى فناء الدار محاذراً أن يصدر صوتاً.

الزوج يقف أمام رافعة تحمل أطناناً من الحديد. يؤشر بيديه مرشداً سائق الرافعة إلى الموقع الذي ينبغي أن يوضع فيه الحديد.

نائمة.. تعدو.

الحارس يدنو من الغرفة التي تنام فيها المرأة. يشعر باضطراب خفيف ولكنه لا يمنعه من التقدم. يراها راقدة على ظهرها، مغرية، جذّابة. ولحمها البضّ القريب يتحد ببؤرته.

يدير الزوج رأسه عند سماعه صوتا ينادي. هو مشرف العمال يتجه نحوه.

نائمة.. تعدو.

يقترب الحارس اكثر وهو متأهب للانقضاض. نكهة الفريسة تخدّر الأعصاب والدماغ. ينحني فوقها.

الحديد أثقل مما ينبغي والرافعة لا تقدر على حمل هذا الثقل الهائل لفترة أطول. المشرف يلحظ ذلك فيصيح في رعب: «إحذر يا محمد». الحديد ينزلق فجأة ويهوي ساحقاً جسمه.

المرأة تفتح عينيها بغتة. ترى وجهاً غريباً محروثاً بالضراوة والدمامة يحوم فوقها. مذعورة تهمّ بالصراخ إلا أنه يطبق بكفه على فمها، حابساً صرخة رهيبة تتشظى داخل الحلق.

٢ ـــ الفارس يعبر.. ويدخل من النافذة خلسة

شاهدوه ـــ الجنرال والمأذون والمقاول ـــ في العرض الأخير. لاعب سيرك ممتاز. أذهلهم طيشه وخفة روحه، اعجبتهم رشاقته وسرعته. حركاته البهلوانية الخطيرة والمسليّة في آن.

إتّفقوا: هذا خير من يرفّه عنا. سيكون نسناس مجالسنا وخمر سهراتنا. به نسكر وعليه نضحك.

ولم يكن فارس السيرك يعلم ـــ وهو يمارس مهنته المعهودة ـــ أن ثمة مقاعد تتآمر ضده وتهيىء له قميص البهلول، وربما ما هو أخطر من ذلك. شخص مثل هذا ـــ يمتليء زهواً وفرحاً حين يسمع ضحكات الصبية وتصفيق الكبار في الصالة ـــ يقيناً لا يبطن سوء النيّة والريبة، ولم يفكر يوماً أنه سيدافع عن نفسه ضد شيء.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لقد إعتاد أن يعرّج على المطعم المجاور، بعد أن ينتهي من تقديم فقرته، ويشتري عشاءً له ولزوجته. وفي البيت كان يسلّيها بنوادره المضحكة ويحكي لها عن حوادث يومه، بينما يتفقد طفلته النائمة بين الفينة والفينة، وفي كل مرة يطبع قبلة على وجنتها.

زوجته قانعة، راضية، وتحبه كثيراً، قبل النوم تحدثه عن رغباتها المتجددة في إصلاح البيت أو تعديل وضع بعض قطع الأثاث، أو في السفر. وتسرد له ما فعلته الصغيرة في المدرسة ومقالبها التي لا تنتهي «ابنتك شقية». يستديران إلى حيث تنام الصغيرة «أنظري اليها» هي الآن تحيك أيامنا المقبلة». عندئذ يستسلمان لخدر النوم الساهر، تاركين روحيهما لأصابع إبنتهما العابثة تبعثهما وتصوغهما حسب مشيئتها.

كان طيباً وودوداً، لهذا لم ينتبه، لهذا مشى على القش دون أن يدرك، ودون أن يحذره أحد، أن تحت القش أنشوطة ليس يسيراً الفكاك منها.

استدعاه مدير السيرك واخبره أن بعض الوجهاء سيقيمون حفلة خاصة ويرغبون في مشاركته بتقديم عروضه أمام مدعويهم المعجبين به، وذلك مقابل أجر سخي.

سريعاً أقنع نفسه بأن الإتفاق عادل وبأنه لن يخسر شيئاً. المكان؟ لا يهم أن يكون العرض هنا أو هناك.

تلك هي فاتحة كل التراجيديات: أن تدخل أو تخرج من غير أن تسأل.

لو أُتيح له أن يشهد عيون الأطفال المأهولة بالخيبة وقت غيابه؟ لو تريث قليلاً وسأل..؟

الجنرال:

في الصباح الباكر خنق سبّاكاً لأنه تباطأ في إصلاح الحنفية. يقول: «النظام أساس العالم. من لا يحترم هذه الحقيقة، لا يحترم أوسمتي. إذن، هو نفاية يجب كنسها».

الجنرال منظم جداً. حماقة السبّاك وتهاونه تسبّبا في تأخير موعد دخوله الحمّام نصف ساعة. بعد دقائق يستعيد وقاره ويجلس حول المائدة. بعد أن ينتهي من تناول فطوره يتوجه إلى غرفة إبنه ــ كعادته ــ كي يطمئن عليه. يجده على السرير ــ كعادته ــ يلهو بمسدساته البلاستيكية ويقلد أزيز الرصاص. يرمقه بإعجاب لفترة ثم يخرج مواربا الباب خلفه «إبني ولد أعجوبة، بعد شهرين سنحتفل بعيد ميلاده السادس والثلاثين. كم أنا فخور به».

الجنرال يغادر المنزل راكباً دبابته، قاصداً مكتبه. في سيره يدهس سهواً ــ كعادته ــ واحداً أو اثنين من المارة.

المأذون:

يتعطر بالمسك والعنبر متهيئاً للقاء حسناء ساهم بدور كبير في تطليقها من زوجها. هو لا يحتفظ بمرآة في جيبه لأنه لا يحب أن يتذكر له وجهاً مشطوراً نصفين. حين يتحسس وجهه يعرف مقدار تعفنه، لذا يلجأ إلى المساحيق «هكذا أكون جديراً بقلبٍ مؤمنٍ وبثدي مطلقةٍ خبيرة في الجنس».

يمقت قوم المستنقعات والقرى النائية، وعندما يضطر للذهاب إلى هناك كي

يعظهم ويهبهم بركاته ، فإنه يمتطي بغلة سريعة ، مهووسة بالتوابل ، تنطلق مثل برق مجنون . هكذا لا يلمح الأهالي ، الواقفين صفاً واحداً على طول الطريق ، سوى عاصفة من الغبار وآثار حوافر رشيقة ، فيعودون إلى ديارهم ضاربين كفاً بكف .

« هذا التي صار خيالاً غير ملجوم أو ظلاً مائياً لا يطفو إلا في المساء حيث لا يمكن لأحد أن يلمسه بوضوح . حتى بلغته صارت تنافس الريح بمهارة . من أجل أن نراه نضحي بديك أو عنزة . في المرة القادمة سنسد دربه بالجذوع . وإذا لم نفلح في الإمساك به سنرجو المسؤولين أن يبعثوا لنا واعظاً أقل جموحاً ورعونة .

أما هو فيعود مغتبطاً لأنه أدى مهمته وقطع مسافة طويلة وشاقة لكي يصل إليهم . لا أحد منهم ينكر ذلك .

بعد منتصف الليل يمارس عملاً إضافياً . نادل في حانة رخيصة .

المقاول :

مغرم بالخزانات الحديدية . عدد كبير منها ــ بأحجام واشكال متنوعة ــ تتزاحم في بيته ، إلى درجة أنه استغنى عن معظم قطع الأثاث لكي يفسح مكاناً للخزانات الموجودة والأخرى التي ينوي أن يقتنيها .

وزوجته لم تحتمل البقاء في مكان كهذا ، لذلك فقد غادرت البيت ولجأت إلى أبيها . حاول أن يسترضيها ويعيدها معه إلا أنها عاندت وطلبت منه أن يختار . إما هي أو تلك القاذورات ــ على حد تعبيرها ــ إزدرد الإهانة ولكنها أصرت ، فلم يخترها .

في اليوم التالي تزوجت البستاني نكاية به ولمجرد إغاظته . غضب في بادىء الأمر وزمجر « ساقطة ، سافلة ، منحطة » . وعندما فكر فيما بعد أن بإمكانه استغلال المساحات الفارغة ــ نتيجة غياب تلك التي كانت زوجته ــ فرح كثيراً وسارع في شراء المزيد من الخزانات ، ولكن زوجته عادت إليه ــ بعد أيام ــ مبررة ذلك بأنها لا زالت تحبه . سألها عن البستاني . أجابت : « عاد لقصّ ظفائر الأزهار وكأن شيئاً لم يكن » . عندئذ اشترط عليها أن لا تبدي استياء أو تذمراً من أفعاله وتصرفاته . وافقت .

كان يترك الخزانات مفتوحة ، خاوية تماماً ، ويظل يتأملها ساعة كل يوم . خزانة واحدة فقط يحرص على إغلاقها بإحكام ، وهي تلك التي يكتز فيها أرباح شركته . وولعه الشديد بهذه الأشياء أدى به إلى أن يصمم غرفة خاصة تشبه تماماً الخزانة ، بدون أثاث ولا شبابيك . بداخلها يمكث ساعات ، صامتاً ، لا يفعل شيئاً ، لا يفكر في شيء على الإطلاق .

في الآونة الأخيرة كان يستدرج زوجته للجلوس أمامه ويدعها تثرثر طويلاً بينما هو يتأمل شكلها برويّة وتأنٍ مأخوذاً بفكرة عظيمة : أن يعيد خلقها على صورة خزانة .

لو سأل فارس السيرك عن هوية أصحاب الدعوة وعن سر رغبتهم في أن يكون شمعة الحفلة ، لما قدّم نفسه وجبة مجانية على مائدة محفوفة بالسكاكين والشوك .

لم يسأل ، بل تدحرج واندلق في الشرك .

بالداخل ألفى نفسه كأنما في حلم . مناخ خرافي ، مضمخ بالبخور وماء الورد والنبيذ ، يلفّه ويخدّره .. يغريه بالتقدم ، فتقدم ولم يلحظ الباب وهو يوصد خلفه بالقفل والمزلاج رأى ما يراه المسحور في أدغال الأسطورة :

مارد أسود منتصب في منتصف القاعة ، عاقداً ذراعيه على صدره العاري ، يطوّقه لهاث نسوة شبقات ، ورعشات أنامل بيضاء تجوس عبر نتوءاته النافرة .. ولا يرفّ له هدب . من خياشيمه تتسرب الفحولة وتعدو نحو جسد راقصة تتلوى كالأفعى على مقربة منه ، ترشح عرقاً مهيّجاً . وتنفخ لذة تتناثر ، بعضها يجري في نسغ المرايا المبثوثة في أرجاء القاعة ، والتي تتخلى ــ للمرة الأولى ــ عن حيادها المعتاد وتشهد عربدة الحواس بسرور . تتمنى ــ المرايا ــ أن تشارك صورها في القصف ، لكنها لا تقدر ، فتلبث في مواقعها ، مفتونة بمنظر عناقيد الرمان والعنب والقرنفل . التي تتدلى من سقف مزخرف بالثريات .

ظن فارس السيرك أنه أخطأ العنوان ، وهمَّ بالتراجع إلا أنه سمع صوتاً يناديه ، التفت صوب المصدر ، فأبصر نافورة بديعة الشكل ، يجلس على قاعدتها الرخامية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثلاثة أشخاص ، عرفهم فيما بعد : جنرال ، مأذون ، مقاول ، أحدهم كان يشير له بيده لكي يقترب منهم ، ففعل .

*

أعدت الفطور لابنتها ، مشطت شعرها ، قبلتها على خديها ، وعند الباب نصحتها بأن تتوجه إلى المدرسة رأساً دون تلكوء ، وأن تأخذ حذرها من السيارات .

وحدها في البيت ، قلقة ، مرهقة . ظلت ساهرة طوال الليل تنتظر عودة زوجها ، ولكنه لم يعد . لم يحدث هذا من قبل . لقد اعتاد أن يأتي بعد انتهائه من عمله مباشرة ، حاملاً العشاء والحكايات والنوادر . لم يكن يسهر في الخارج إلا نادراً ، وكان يحرص على ألا يتأخر كثيراً . «لماذا تأخرت اليوم يا زوجي ؟» .

*

عندما استيقظ فارس السيرك وجد نفسه في غرفة عادية تحتوي على خزانة ثياب ومرآة ومنضدة صغيرة ، غير أنها بلا نوافذ . عصر رأسه بشدة كي يخرس ضجيج الصداع ولم يستطع ، نهض من الفراش بتثاقل واتجه إلى الباب . حاول أن يفتحه ولكنه كان مقفلاً من الخارج طرق الباب مرات . وفي كل مرة كان يعلو الطرق ويشتد ويعلو صوته ويحتد : «افتحوا الباب» . اختنق صوته وارتخت قبضته ، وما سمعه أحد .

إذن هذه زنزانة وهو مسجون . والأسئلة تحضر وتحتضر . استغاث بذاكرة البارحة لعلها تبدد حيرته وتمحو الغموض المستبد .

طلبوا منه أن يسليهم ، فأسرع بارتداء زيه المعروف واحتل مكاناً خالياً في القاعة ، وبدأ يتواثب برشاقة ، مبدعاً ألعاباً تُبهر وحركات تُضحك ، ممتعضاً بعض الشيء من العرض الآخر الذي يُقدَّم بجانبه حيث الأجساد العارية تفرط في الكشف عن مواهبها بفجاجة ، وترصف لجمهورها ــ الجنرال والمأذون والمقاول ــ ما ابتكرته من تأوهات وارتعاشات والتواءات وأفعال يخجل من تذكرها . وخجل أكثر من نفسه لأنه أباحها للرجم أمام جمهور ــ جنرال ومأذون ومقاول ــ كان يمارس جنونه ومجونه مثل الغوريللات . وتذكّر أيضاً أن يداً مجهولة كانت تسقيه خمراً

بإلحاح رغم اعتراضاته التي لم تكن تصمد أمام غزوات هذه اليد. بعدئذٍ إنسلخت الذاكرة عن ذهنه ولم يلمح سوى الضباب.

*

ماذا بوسع إمرأة مكللة بالفجيعة أن تفعل غير أن تسائل الجدران والنخيل والنمل و«يا بنات الحي هل رأيتن حبيبي؟ إذا وجدتموه أخبروه إني وحيدة بدونه وحزينة». وبنات الحي كن يغضضن الطرف ويتشبثن بالاحباب — عند الإلتقاء — خوفاً من الفقد. «قلبي على زينب، راح زوجها ولم يعد».

مضى أسبوع ولم تسمع رنين وداعته ومرحه. بحثت عنه في كل مكان. بدأت بالسيرك، أخبروها عن الحفلة التي دُعي إليها وأعطوها العنوان. ذهبت هناك. خذلها البواب العجوز حين إدعى أن زوجها غادر مبكراً بعد أن انتهى من مهمته. بعد ذلك استنجدت بالمخافر، المستشفيات، بيوت أصحابه، المقاهي، المطعم الذي يشتري منه العشاء.. خذلوها وضاعفوا جزعها.

عبثاً تبحث وترجو. وأمام استفسارات ابنتها، تداعت وأوشكت أن تفقد النطق.

*

ظل فارس السيرك يقدم عروضه — كل ليلة — مُرغماً ومهدَداً بالإقامة في غرفته مدى الحياة إذا هو امتنع ورفض تلبية رغباتهم. أيضاً حذّروه من تكرار عروضه، لذا كان يتعين عليه دوماً أن يفتّق عصارة ذهنه ويبتكر حيلاً جديدة. أحياناً يخفق فيرتجل حركات بذيئة تصادف استحساناً وتهليلاً فائقين.

في النهار يحاور نفسه، يندم لأنه لم يخبر زوجته — تلك الليلة — عن الحفلة بل أرجأ ذلك لحين عودته، مثلما يفعل في كل مرة، عندما يسهران على السرير ويروي لها تفاصيل يومه.

«حتماً سألتْ عني في السيرك. ولا بد أنهم دلّوها على المكان. هل جاءت إلى هنا؟ ماذا قالوا لها؟ كذبوا عليها».

كان يظن أن اعتقاله لن يستمر طويلاً :

«بالتأكيد هي نزوة عابرة. الكبار يلعبون أيضاً ولكن بشكل يختلف عن الصغار... إنهم اكثر خشونة وبدائية ، وبالذات الوجهاء والأعيان ، أنا أعرف ذلك».

كان يجهل أنها ليلته الأخيرة.

اقتادوه إلى القاعة ذاتها ، وهناك راح يستعرض مهاراته. لم يسمع — أثناء استغراقه في الأداء — صوت الجنرال وهو يهمس لصاحبيه بتأفف : «أشتهي أن أخنق هذا الرجل.. لقد بدأ يضجرني».

عندما صار الجنرال قريباً منه ، توقف ورأى في وجهه عينين ضاريتين طافحتين بشهوة الفتك. إرتد إلى الوراء قليلاً ، غير أن أصابع قوية إنقضت على عنقه وطوّقته بإحكام. حاول أن يخلص عنقه من الأصابع الصلبة الضاغطة بشدة ولكن دون جدوى. إشتد الضغط ، طفر اللعاب من فمه ، جحظت عيناه ، تقلص وجهه ، اختلج جسده ، ومع النفس الأخير لفظ أحرفاً ممزقة ومبعثرة.

*

زينب استوطنت الحزن. صارت خارج البحث ، خارج السؤال. أنهكها الانتظار والتوقع. كم مضى؟ شهر.. شهران؟. فسرت الغياب بالسفر. الصغيرة صدّقت رغم بوادر الشك ، وهي أيضاً تمنّت أن تصدق ذلك. أحياناً يساورها هاجس أنه هرب مع إمرأة أكثر جمالاً وثراءً منها ، إلا أنها تستعيذ بالذكريات الحلوة وبثقتها من حبه لها.

ويأتي اليقين — يوماً — مطموراً بين تجاعيد وجه مسنٍّ معذّبٍ بالإثم ، جاء ينشد الصفح. عرفته — البوّاب — وأدخلته بيتها. قبل أن يجلس أخرج من جيبه حزمة من الأوراق النقدية ووضعها بهدوء على الطاولة وقال بصوت مفعم بالأسى والندم. «هذا ثمن سكوتي» ، ثم جلس وأخذ يحكي.

ـــماذا تفعلين يا زينب؟

تتحصن بالصمت والعزم ولا تُفصحْ. تصغي للخشب تخترقه مسامير حادة. من الحديد استعارت ساعداً أقسم أن يثأر. والصغيرة تتفرج ولا تعلم شيئاً.

ـــلمن هذه الصناديق الثلاثة التي تشبه التوابيت؟

يزعجهم الطرق، يضايقهم أنهم يجهلون ما تفكر فيه. ها هي تشمر عن ساعديها وتتأهب لولوج اللحظة المجبولة بالمجازفة.

حين جاءها النبأ رفضت دورها المرسوم بدقة في مثل هذه الحالات المألوفة. خلعت صوت الحداد، غمّست راحتيها في ماء الموقد، ولم تفتح ذراعيها لاستقبال النائحات.. لقد احتفظت بالأمر سراً.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثلاثة كانوا ينتفضون خوفاً كلما اخترق مسامعهم صخب مسمار يطرز هيكل تابوت:

الأول: يتمترس داخل دبابة.
الثاني: يتوارى خلف المساحيق.
الثالث: يقرفص في جوف خزانة.

وفي المسافة الفاصلة يتدلى جسم كهل، كان يعمل بواباً، شنقوه لأنه غدر بهم وأفشى السر.

٣ ـــبين الوتر والشفرة، تنتصب الأنثى وتكشف صدرها:

ـــهي ـــ

بعد ستة شهور، منحها رب العائلة خمسة دنانير علاوة على راتبها. إذن، لقد أثبتت جدارتها كخادمة. يتسنى لها الآن أن تتباهى بثوب جديد، وتتبرّج بالكحل والعطر، وتتظاهر باللامبالاة تجاه مغازلات الشبان، وتتوهم أنها الأجمل، وتتخيل ذلك الباسل الوسيم وهو يلوّح لها بمنديله ويدعوها، فتذهب إليه ملهوفة، عذراء، و بلا إرادة. عندما بقيت تخيلاتها تذكرت أمها، فقررت أن تشتري الثوب لها.

تعلم جيداً أن السيد يشتعل رغبةً كي تثبت جدارتها كامرأة. تفضحه إيماءاته، نظراته، ارتجافة شفتيه حين يخاطبها. حرصه على مراقبتها سرّاً، بينما تكنس أو تمسح البلاط أو تلمّع زجاج النوافذ، يضاهي حرصه على المظاهر والأصول والروابط العائلية، لذا يلجم نفسه ويمنعها من الوصول إليها، لذا يقيّدها من رسغيها — حدث ذات مرة — ويجلدها بالبسوط لأنها نسيت أن تضع له جريدة الصباح على المائدة.

تهدر السيدة بإسمها، فتهرول نحوها. تقف قبالتها منكسة الرأس، مصغية إلى هديرها. تأمر، تنهي، تزجر.. ثم تعود إلى غرفتها يرافقها كلبها. كلب نشيط، قوي، يحوم حول سيدته ويهز ذنبه باستمرار. بعد أيام سوف يخرج من البيت هزيلاً، خائر القوى، معقوف الذنب ليحل محله كلب آخر. مسألة عادية لا تلفت نظر سكان البيت ولا معارفهم.

ما أن يحين وقت تنظيف وترتيب غرفة الإبن المدلل حتى يقشعر بدنها وتسري في أوردتها رجفة يستعصي عليها أخفاؤها. بعد تردد تخطو إلى الداخل وتؤدي واجبها. هنا تفرز المراهقة مكبوتاتها وتفحش بحرية مطلقة. حالما يعود من مدرسته يتجه إلى غرفته مباشرة. بعد دقائق تكون هي واقفة بالقرب من السرير. فعل يومي حفظته غيباً وتنفذه بدقة. يجثو على السرير ويسوّرها بنظراته بينما تفك أزرار ثوبها ببطء، لتكشف عن صدرها. ليس مطلوباً منها سوى أن تقف هكذا: مكشوفة، مفتوحة، مباحة. ومع ذلك لا ينال منها الفاتح غير نهديها المكتنزين بالنداوة والبكورة، يرشقها بوابل من حمم المقل التي لا تطيش، ولا يمد أصابعه لجسّ نعومة التكوّر، بل يدع يده تنزلق إلى الجزء الناتيء، تدريجياً، في وسطه.. ويستمني. هذه هي رغبته، يغذّيها بالصور حتى تشبع، عندئذ ينسلّ خائراً، جائعاً، ويغادر دون كلمة. تبقى هي لتستر عريها، ولتغيّر الملاءات وتستبدلها بأخرى نظيفة.

في اليوم التالي استأذنت لزيارة أمها.

— هو —

الطبيعة تبدع منحوتاتها بإتقان لا يُبارى. ها هي تنفخ النفس الحيّ الخالق في

نبض كائناتها وتذرّي ذريّتها: جبال تتمخّض فتنبثق أشجار، معبأة بالليمون والتفاح والبرتقال، تحتك بالمطر وترصّع جذوعها بالبَرَد. سهول وسهوب تستوطنها الحمام، وبين الفينة والفينة، تطفح بالديوك الرومية والأفراس والنعاج. روابي تحرس آبارها وهي غافية، تسفح كرمها وتجود بما لديها بسخاء على العابرين من إنس ودواجن وماشية. غابات تلقّن كواسرها كيف تقتات الحشائش وتجتّر مثل النوق في الضراء. حقول قمح وقطن. صنوبرات وبتولا. أعشاب تتمرأى في مرآة النهر الأزرق وتطالع رونقها بانتشاء.

مثل آلهة حكيمة وعادلة تتجلى الطبيعة وتدعو الأزواج لقضاء بعض الوقت في مخادعها.

من أناملْ هذه الآلهة تسرّب الراعي مخفوراً بأنغام مزماره، متوّجاً برفيف ملاكين توأمين يرشدانه، والمزمار ينثر أصداءه كي تنتبه البقاع وتفرش أحواضها الفسفورية بساطاً للقادم. على العشب يسير وئيداً تاركاً قطيعه يرعى في طمأنينة وسلام، وعند الحدود ينعطف نحو المدينة ويهبط أعزل إلا من مزمار يصدح.

—هي—

جالسة قبالة أمها سعيدة بفرحها بالثوب.

—بودي أن أقيم معك يا أمي، وأخدمك.

—ومن أين سنأكل يا ابنتي؟.. على أية حال أنا لست كبيرة إلى هذا الحد.

وحيدة منذ أن هجرها زوجها. هي في الأربعين ولكنها تبدو في الستين. تجاعيد الوجه ونتوء العروق تنبيء عن ذلك بوضوح. تعمل خادمة أيضاً. نسل مدموغ بالطاعة والذل، ملعون بالرقّ، محكوم بغسل غائط الأسياد. حرام يا رب العالمين، بسبب سكوتك نوشك أن نكفر.

في كل صلاة ابتهل إلى ربي أن يحقق لي أمنيتي، وأشهد عرسك وأرى بيتك وأولادك.

—سوف تعيشين يا أمي، وستكونين معي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

من يرضى أن يتزوج خادمة غير فقير مأواه الرصيف وخبزه مغمس بالزيت والعرق. تعلم أن لا جدوى من إنتظار أمير الحكايات الخرافية، الذي سيمرق تحت شرفتها ممتطياً حصاناً مطّهماً بالنبل والفروسية، والذي ما أن يلمح نضارتها حتى يرشقها بمنديل أرق من النسيم. تعلم أن الزمن يسلبها في كل خطوة تخطوها ـــ أثناء اجتيازها عتباته ـــ بعضاً من دمها أو حفنة من أحلامها. تعلم أن من واجب الفقراء أن يدفعوا الضرائب طوعاً وإلا فقسراً.

ـــ اخبريني يا ابنتي، هل أنت سعيدة في عملك هناك؟

تنكمش لا شعورياً وتشيح برأسها خشية أن تكشف تعابيرها كذبها

بصوت خافت متهدج أجابت: نعم.

في سجن النساء مكثت أسبوعاً بتهمة سرقة قلادة مخدومتها السابقة. بين المومسات والنشالات والمشوهات والمنحرفات والمخبولات رقدت خائفة، يوقظها كابوس وينهكها كابوس. حشد من الكتل الآدمية ذات الروائح المقززة متراصة ومحشورة في زنزانة ضيقة لا تسع نصف العدد، ولأنها لم تستسلم لمشرفة السجن السحاقية فقد كابدت عذاباً مضاعفاً واضطهاداً استثنائياً من السجّانات والسجينات على حد سواء، حيث تعرّضت لشتى أنوع القسوة: مضايقات أثناء النوم، منعها من مغادرة الزنزانة للاختلاط بالسجينات في ساحة السجن في الساعات اليومية المخصصة، حرمانها من وجبة أو أكثر في اليوم، حبس إنفرادي.

في آخر الأسبوع أطلقوا سراحها بعد أن ثبتت براءتها وعثرت مخدومتها على القلادة المفقودة.

نهضت وقبّلت أمها. آن لها أن تعود الآن.

ـــ هو ـــ

صادفها في حانوت ما. رآها تعبر المقهى. راقبها عن كثب حتى سكنت في عينيه، عندئذ هتف «هذا هو الحب إذن». وذات مرة ابتسمت له بحياء، فرفرف قلبه وطفر الوله من جميع مساماته، وأيقن «هي تحبني أيضاً».

جنّد مزماره للعشق وحده، به قادر أن يفشي عن الهوى المتأجج المستتر. بلا هندام مزركش ولا عربة، يذرع الممر الفاصل بينه وبينها.. ويتقرّب. أشياء صغيرة يقدمها، أثمنها ريش قلب، عند التجربة، يثبت سخاءه وإخلاصه.

لقد تألّه الحب ولم يعد يعلوه برج أو سحاب. حتى الرئة إمتلأت بالرعشة وصارت تهذي تنشد الوصال. بالمزمار خاطب أقفالها لعلها تنفتح دون شرط فيدخلها مطمئناً وفخوراً. لغة ليست مستعارة. سوف يصغي إن تكلمت. سوف يتكلم إن أصغت. أناشيد لا تُعد تترادف في خلاياه هذه اللحظة، وثمة آفاق لا تُحد تجوب مقلتيه.

—هي—

حول المائدة جلست العائلة. من مكان ما في الخارج تصل أنغام عذبة يبعثها مزمار محب. السيد يتكيء على مرفقيه ناظراً أمامه، سارحاً، يقطّب جبينه حيناً، ويزمّ شفتيه حيناً. في الواقع هو لا يفكر بل يتظاهر بذلك، أو بالأحرى يوهم نفسه أنه يفكر. هذا يضاعف احترام المحيطين به له، ويجعلهم يتهامسون فيما بينهم قائلين. يا له من حكيم هذا الرجل.

السيدة تلاطف كلبها الوافد حديثاً والقابع باستسلام في حضنها. الابن يطالع كتاباً مصوّراً. والأكل لم يُمس منذ عشر دقائق. بعد فترة يصحو السيد من سرحانه وينفض رأسه مثل قطة مبللة ويصفق، فيدخل السائق، يقف بمحاذاته. يلتفت إليه السيد.

السيد : (بصرامة) هل ارتكبت خطأً اليوم؟

السائق : (بصوت منخفض) لا يا سيدي.

---

(١) إشارة:

يقصد السيد بالخطأ هنا ما يلي: التأخر عن مواعيد الحضور— ترك العمل أو الانصراف قبل الميعاد— النوم أثناء العمل— التسكع— عدم إطاعة الأوامر— التحريض على مخالفة الأوامر— الإهمال أو التهاون في العمل— كتابة عبارات على الجدران— الاسراف في استهلاك المواد الأولية— الإدعاء كذباً على الرؤساء— رفض التفتيش عند الانصراف— استعمال الادوات أو الآلات لأغراض خاصة— أحداث مشاغبات— التمارض.. الخ.

السيد : (بارتياح) عظيم.. هات السوط.

[يتجه السائق بخطوات ثابتة إلى السوط المعلق على الجدار ويحضره إلى السيد الذي ينهض بوقار ويتناوله. الزوجة والإبن يراقبان باهتمام وبحياد تام، وكأنهما يتفرجان على مشهد مسرحي، رغم أن هذا المشهد يتكرر كل مساء].

السيد : (برقة) إنحنِ يا بني.

[السائق ينحني واهباً ظهره لجلدات لا تُحصى. ظَهْر أليف يشتهي السوط ولوج لحمه. كفّ السوط عن التأوه ـــ نشوة ـــ حين ارتخت عضلات صاحبه].

[الزوجة والإبن يصفقان تقديراً وإعجاباً بالمشهد، ثم يعودان إلى ما كانا عليه من قبل].

السيد : أطربني يا بني بإجابتك المعهودة على هذا السؤال: ما الحكمة من جلدك؟

السائق : (بصوت ضعيف) كي أتذكر دائماً أنه لا يجب عليّ أن أرتكب خطأً.

السيد : (جذلاً) أحسنت لقد أطربتني. تستطيع الآن أن تذهب.

يناوله السوط فيعيده إلى مكانه ويخرج. يعود السيد إلى مكانه حول المائدة. الأكل لم يُمس منذ نصف ساعة.

تصل الزوجة إلى حالة عنيفة من الإهتياج الجنسي اثر مداعباتها الشهوانية للكلب، لذلك ترتمي على الطعام، تلتهمه بشراهة مقززة، بينما تصدر أصواتاً حيوانية مبهمة.

يسأل السيد إبنه: ماذا تقرأ؟

يجيب الابن بهدوء وهو يمد له الكتاب: «كتاب تاريخ».

يتصفحه. مليء بالصور الإباحية الفاضحة. يعيده إليه ويربت على كتفه مشجعاً: «كتاب مفيد».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

طوال الوقت كانت الخادمة تقف بعيداً وتتفرج راسمة على شفتيها إبتسامة غامضة، غير أن صوتاً جهورياً، إنطلق فجأة، جعلها تتقهقر مبهوتة، خائفة.

كان السيد واقفاً، يرتعد من الانفعال ويزعق:

—«هذا المزمار يزعجني. الأصابع التي تعزفه يجب أن تُقطع فوراً»

—هو—

رجع إلى الحقل باكياً، مقهوراً، دون مزمار ولا حبيبة. أحاطت به الحيوانات من كل حدب تستطلع الأمر. والطيور حامت فوقه تظلله وتلطّف طقسه. والنباتات فرشت راحاتها لكي يضجع عليها ويهدأ.

— «ماذا فعلوا بك يا حبيبنا؟»

— «لم يكن بمقدوري أن أقاوم شراستهم. كانوا أقوى مني. سحبوني عنوة إلى البيت الكبير، وهناك كسروا مزماري وبتروا أصابعي»

— «وأين.. أين تلك الأنثى التي وعدتنا بإحضارها كي ترث عرش مملكتنا؟»

— «هددوني بالقتل إن عدت ثانية. تركتها وجئتكم لاجئاً».

— «أيها التعيس. يحزننا أن نقسو عليك. نم الآن فأنت مُتعب».

—هي—

قابلتك في الحلم. كنت شهاباً يتأرجح في العتمة ويسكب شعلاً باردة فوق رأسي، وحين حاذيتني همست في أذني قائلاً: «إحذري الثعالب في الشتاء». ومرة طلعت في صورة قديس شاطرني خبزه ثم مسح شعري ومضى، ومن فرط ابتهاجي ألقيت بنفسي في البحيرة فتلقفتني الأسماك غير متذمرة من تطفلي. ولكن أجمل الصور تلك التي كنت فيها راعياً يتشح بالأغنيات، ويعبر المسافات في غمضة عين، وفي كل خطوة يحث مزماره أن يصون ذاكرة الرمل كالحكاية، وأن يرصد وعورة الليل كالقنديل. قلت في نفسي: هذا من اختاره قلبي، فلأتبعه أينما يذهب وأينما يستقر. سأرافقه — دون تعثر — حتى عصب المدى.. بلا ثوب ولا مرآة، وسأحتمي بساعديه.

رأيتك في الحلم تنداح مثل ضوء ، تأخذني بين ذراعيك كأبهى ما تكون ، كأنقى ما أكون ، بينما يبللنا الهواء بعناصره .

تزوجتك في الحلم ، وحين صحوتُ ترملتْ .

—هي—

لم يبال أهل البيت بحزنها وشحوبها . طلبوا منها أن تستعير جهداً إضافياً من أجل ضيوف الليلة . مسحت ، كنست ، غسلت ، نظفت .. حتى آن موعد قدوم الضيوف ، وعندما وفدوا ابتدأ عمل شاق آخر . تحمل الأطباق والكحول ، هنا وهناك ، تلبي الأوامر ، تنصاغ لكل إشارة وإيماءة ، وليس من يرحم تعاستها .

بدورها قررت أن لا ترحم . تسللت إلى الخارج من غير أن يشعر بها أحد ، وأغلقت الأبواب بإحكام . الصخب واللهو والفحش لا يزال يصل إلى مسامعها فيلتهب حقدها أكثر . على عجل أحضرت البنزين وبدأت تسكبه حول الغرف وعلى الأثاث الفاخر والأجهزة ، ثم اشعلت عود ثقاب « جيف متعفنة لا بد أن تُحرق » .. واشتعل البيت الكبير .

إنفتح أمامها درب طويل ، غير مأهول ، مشت فيه دون تعثر .

٤ — دادا .. هذا ثدي هائل ولكنه مكتظ بالدم .

دار دورتين حول خصمهِ الصريع على الأرض مضرّجاً بدمائه ، وعندما أيقن أن الحربة قد قضت عليه أخيراً بعد أن اخترقت صدره ونفذت من ظهره ، شعر بألم حاد في خاصرته ، نظر فرأى دماً غزيراً يتدفق من جرح عميق أحدثه سيف الخصم ، عندئذ أخذ يسير مترنحاً . لا يكاد يبصر من فرط كثافة الغشاوة المنسوجة حول عينيه .

المرئيات تتموّج أمامه ثم تتداعى . بصعوبة شق طريقه وسط هتافات ، لا يسمعها . لجمهور مسحور يملأ مدرجات الحلبة ويهلل ويصفق ويصرخ بحماسةٍ بدائية . منتشياً بالدم .

تكسر الصوت تحت مواطئه . هوت أنفاسه الواحدة بعد الأخرى . كل ما يملكه

من حواس إندحر أمام سطوة الألم الرهيب الذي يفترسه بلا شفقة. تراءى له أن الساحة جلد أفعى كبيرة تلهو به ولا تدعه يخرج. مع ذلك واصل سيره حتى ألفى نفسه -بعد حين- خارج الساحة. وفي تلك اللحظة إمتدت أمامه صحراء لا متناهية يجب أن يعبرها كي يصل إلى مأواه المنشود.

يا بلاداً تشتت أبناءها في الداخل والخارج، هيئي سريراً دافئاً لهذا المحارب المتعب، أو افسحي له مكاناً بين زغبك المائي. لقد عاد من أجل أن يقبلك القبلة الأخيرة، ويموت على رملك الأخضر. لا يرجو أكثر من هذا. ملعونة أنتِ إن أشحت بوجهك وأبيتِ أن تضميه إلى صدرك.

أصداء متشابكة تطرق أذنيه، تتضح تدريجياً، إلى أن يميّز من بينها: جوقة من الأطفال يرتلون -ضجيج حارات ضاجة بالبؤس- بلابل تشدو- أعراس صخب عكازات تعدو لكي تنتسب لقبضات هرمة.

ضمن البعد اللانهائي، المنفرج أمامه، فقط الذاكرة تطفو مجاناً وتتلوّن حسب البيئة والمناخات والفصول، وأيضاً لا تجيد المراوغة. رغم طيشها، تظل أمينة.. هذا إذا أحسن استحضار محتوياتها. ساعتها تتوارد الصور، كأنما منبلجة لتوّها من بئر عميق لا ماء فيه:

- قديماً كانت ثلاثون قطعة من الفضّة تكفي ليخون المرء صديقه. أما الآن فإن مجرد صفعة من رجل يلبس قناع المحقق تكفي.. وربما حاجة إلى ندم أو لجوء إلى حبل معلق في جذع شجرة.. وفي جميع الأحوال، دائماً ثمة عشاء أخير.
- بعد أن شوّهوا أطراف جسده واحتجزوه شهوراً، قالوا له نحن لا نرغب في وجودك هنا. أنت مخرب. يجب أن تغادر البلاد.
- «فرانسواز.. لماذا أنت قاسية هكذا؟»

تنأى حين يهفو إلى قبلة أو لمسة، وتدنو حين يتقوّس من اليأس. فطن متأخراً أن فريسته التي اصطادها بكتاب «ألف ليلة وليلة» في إحدى المكتبات العامة لم تكن سوى صياد ماكر، وصار هو أعجز من أن يقرض الدانتيلا.. ذات يوم خرجا معاً إلى السوق، كانت متأبطة ذراعه، يتحدثان ويضحكان بحبور، ويتفرجان على

المعروضات ، وعندما وصلا إلى متجر كبير ، يبيع الألبسة الجاهزة ، توقفت غير مكترثة بالمناكب التي تصطدم بها . .حاول أن يسحبها من يدها ولكنها إنفلتت بسرعة ودلفت الى المحل .وقف ينتظرها وهو يهزّ رأسه كمن إعتاد على تصرفاتها العابثة والشاذة ، بعد برهة لمحها في واجهة المحل ، بجانب الموديلات ، وهي تقلد أوضاعها المختلفة . أشار لها ، وهو يضحك من جنونها ، بأن تخرج خشية أن يضبطها أحد العاملين في المتجر ، ولكنها لم تأبه له . فجأة بدأت تنزع ثيابها ، قطعة قطعة ، وببطء شديد مثل راقصة محترفة في ملهى . صعقه المنظر فتلفت حواليه مبهوتاً ، خائفاً من أن يثور المارة ويؤذوها ، غير أن المارة ــأثناء سيرهم ــلم يكونوا يعيرونها اهتماماً خاصاً ، بل يلقون عليها نظرة خاطفة وهم يبتسمون . أصبحت عارية تماماً وبدأت تثيره بحركات خليعة . لم يستطع أن يقاوم ، فتقدم ممغنطاً إلى العري النابض باللذة والسحر ، ووضع يديه على السطح الزجاجي البارد مقتفياً خطوط جسدها المتمايل المتعرج ، وشيئاً فشيئاً بدأت أصابعه تلتهب . حينئذٍ ألصق شفتيه على الزجاج وراح يلثم صاعداً وهابطاً مع التواءات الجسد ، بينما أنفاسه تلفح السطح . لم يعد هناك ما يحول بين أنسجته وبين التكوين العاري المتواري . ذاب الزجاج تحت تشنجات العروق وصلابة الجلد وانتصاب اللحم . ذابت البصريات . وفي غمرة ولوجه في التكوين ، شعر بأشياء صلبة تنهال على جسمه من كل صوب . قبضات . ركلات ، وربما أدوات حادة . . حينذلك غاب عن الوعي .

بعد وقت ، لم يعرف أمده ، فتح عينيه ووجد نفسه طريحاً على الرصيف ، مطموراً بالدم ، وهي تجلس بالقرب منه تنظر إليه . ابتسمت له بوداعة وقالت بنبرة حنونة عذبة :

ــ « يا لك من طفل مجنون ، أنظر ماذا فعلت بنفسك .

أغمض عينيه وتمتم :

ــ « فرانسواز . . لماذا تفعلين هذا بي ؟ »

□ « . . . منذ فترة لم نستلم منك رسالة تطمئننا عليك . أبوك مريض جداً . إذا احتجت إلى شيء لا تتردد في إعلامنا » .

□ باع كتبه وبعض حاجياته التي تستحق أن تُشترى . بحث عن عمل . بعد لأي

حصل على وظيفة كنّاس «يا اجنبي» إصقل عاصمتنا واجعلها تتألق بين المدائن كل صباح».

□ «... أبوك مات. حالتنا المالية تسوء يوماً بعد يوم. إشتقنا إليك كثيراً»

□ يتنحون به جانباً ويحاولون إقناعه «عضلاتك الشرقية هذه مكانها حلبة المصارعة. هناك تستطيع أن تحصل على ما تريد. إسمع كلامنا. لديك موهبة فلا تدعها تموت في صدوك».

مرة أخرى يقع في الخطأ ويقبل أن يكون مصارعاً يقتات بسفك دماء آخرين.

ها هو يعود، عابراً الصحراء، مخبئاً جرحه تحت راحته. لقد دفن أخطاءه في تلك العاصمة، وجاء مكسوّاً بالنقاء كما كان قبل النفي. لم يغتسل بنبع، ولم يلتمس الصفح من أحد، إذ لا نبع هناك ولا أحد. تطهّر بالدم وحده.

للمدينة بوابات، وللبوابات أقفال، وللاقفال مفاتيح، والمفاتيح عند الحراس، والحراس يلعبون الشطرنج فوق شجرة ضخمة، وتارة يراقبون الطريق بالمنظار المكبّر. إذا كانت الجيوش، وأحياناً البواخر، تنفذ من ثقوب البوابوات في وضح النهار، وتنهب محاصيل المدينة ثم تغادر دون أن يشعر بها الحراس (أو على الأرجح يشعرون ولكن يغضون البصر). فكيف لا يمكن لجرح أن يدخل من غير أن يكتشفوه، وهو الذي بتسرب من أهداب الليل كهرّ أسود؟

زحف إلى أن أيقن أنه بمنأى عن منظار الحراس وصفّاراتهم. وقف وحاول أن يمنع جسمه من الإهتزاز فلم يفلح. أدار بصره في الموقع الذي وجد نفسه فيه. مكان وحيد ومتشح بالعتمة. فارقه الناس بعد أن لملم النهار أشياءه ومضى.

تنفّس الهواء البارد الممتزج بالندى، وشعر بالانتعاش قليلاً. بيته لا يبتعد كثيراً. يلزمه قدر من الشجاعة والاحتمال حتى يصل. مشى وهو يفكر في وقع المفاجأة على أسرته، وكيف سيستقبلون حضوره.

بعد عدة خطوات بدأ جرحه يؤلمه أكثر ويهدّ بدنه. لم يقدر أن يصطحب جرحه إلى مسافة أبعد، لذلك أنعطف نحو زقاق تنبعث منه روائح كريهة، وبالقرب من برميل قمامة، اسند ظهره على الجدار ثم انزلق جالساً. حدّق أمامه لثوانٍ ثم غفا.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مع طلوع الفجر بزغت إمرأة من البرميل ، وجهها دميم ومتسخ . ولثيابها رائحة طعام ، متعفن . تثاءبت بصوت عالٍ ، وعندما لمحت الشاب النائم ، وهو متكىء على الجدار ، لم يبدُ عليها الاستغراب . أمر مألوف وشائع أن ينام قطاع كبير من أهالي البلدة في أماكن أخرى غير الأسرّة والغرف الصحيّة .

خرجت من البرميل بخفّة ويسر ، ودنت منه وهي تتفحصه بفضول ، ولكن بصرها إصطدم بمنظر جعلها تجفل وتقف في مكانها . دم غزير كان يفيض من بطنه وينزلق على الأرض . ناشدت جسارتها بأن لا تخذلها في هذه اللحظة .. وتقدمت . جلست بقربه . وجهه شاحب وشفتاه ترتجفان . « نائم أم ميت .. يا إلهي ساعدني » . مدت يدها كي تتلمس الجرح ، فانتفض جسمه . سحبت يدها بسرعة وتطلعت إليه . كانت عيناه مفتوحتين مصوبتين نحوها في تساؤل وريبة . قالت له وهي تطمئنه : «لا تخف ، سأساعدك»

نهضت على عجل وأخذت تبحث في الزقاق عن شيء ما ، لم تعثر على هذا الشيء . إنحنت ومزّقت ذيل ثوبها ثم لفّت القماش حول الجرح محاولة أن توقف النزيف .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

— هذا لن ينفع ، يجب أن آخذك إلى المستشفى .

رد بصوت واهن ومبحوح :

— لا حاجة بي إلى المستشفى . أفضل الجلوس هنا . لن أمكث طويلاً .

— ولكنك ستموت .

— أعرف .

لم يتحرك من مكانه بل أغمض عينيه ، وشيئاً فشيئاً بدأت شفتاه تنفرجان كأنه يبتسم . هو يبتسم الآن . ما أحلى ابتسامته ، حتى وهو يموت .

«من هذا الغريب الذي جاء ليموت هنا تحت بصري وبين ذراعيّ ، أنا العاهرة التي تسكن هذا الوكر ولا تجد لقمة سائغة ، لمجرد أن إبن كلب أشاع في وسط البلدة بأني مريضة بالسل ؟ لو قدّر لهذا الرجل أن يعرف من أنا ، هل كان سيظل هكذا ، في هذا المكان الكئيب ، جالساً أمامي ، منتظراً موته كأنه ينتظر حبيبته ؟

لا بد أن يكون عنيفاً وأعمى ذلك الذي شقّ بطن هذا البائس. تلك حكاية طويلة لا يقدر أن يسردها الآن. يقولون إن الحكايات مجنّحة ، لهذا لا يستطيع أحد أن يصطادها ويدقنها. لهذا تظل تعبر الفصول متقمصة روح فراشة ، أو تتجسّد في شكل طفل. يوماً ما سأسمعها تناديني ، أما الآن فينبغي أن أفعل شيئاً لأجله».

تنهض بغتة وتتحرك مبتعدة بضع خطوات ، ولكن يوقفها صوت ضعيف هش :

— لا تذهبي.

تستدير وتعود لكي تجلس في مواجهته وتغطيه بنظراتها الحانية ، خائفة وحائرة.

— إذا أخذتك إلى المستشفى ، أو إلى أي مكان آخر ، فسوف تشفى. جرحك ليس عميقاً إلى هذا الحد. إنك تقتل نفسك بهذه الطريقة ، وأنا لا أستطيع أن أفعل شيئاً هنا. أرجوك. قم معي.

أغمض عينيه ثانية ولم ينطق بكلمة. بعد ثوان أخرج لسانه ببطء ورطّب شفتيه. «ظمآن والجرح عميق وغائر. أعيروني قطرة ماء. ليس لأجلي ولكن لشاب لا أعرف إسمه، إصطفاني كي يهبني طيفه وسرّه. هل لديكم مطهّر أو يود وضمادات؟ حرجه يستغيثُ بي ، أنا العاجزة ، الفقيرة إلا من جسد لا يرضى به أحد ، لا تمعنوا في رجمي بقسوتكم. تعالوا لتروا ما أراه. إن كان هو يمنعني من الذهاب إليكم ، حتى لا يتشوّه موته ، ولا تضطرب روحه ؛ فبامكانكم المجيء. قنّعوا حضوركم بالمصادفة إذا شئتم ، ولكن تعالوا على عجل. لن يمنحني الوقت المستعجل أكثر مما منحني».

تزداد اقتراباً منه إلى أن تلتصق به. تضع ذراعها خلف رأسه وتسنده على صدرها بأصابع مرتعشة تخرج نهدها وتقحم حلمة الثدي بين أسنانه. يشعر هو بنعومة اللحم وطراوته فيفتح فمه ويبدأ في مص الحليب بشراهة لا حد لها.

من عينيها تنحدر الدموع دون توقف. ورويداً تبدأ في النشيج.

خاتمة الحكايات

في ذلك الطريق الذي يفضي إلى التلال الفضيّة نشاهد:

- ☐ إمرأة تنتضي سكيناً حادة يتقطر من نصلها دماء حارس ليلي همّ باغتصابها ذات ليلة.
- ☐ امرأة تمشي مرفوعة الرأس، تجر خلفها ثلاثة توابيت.
- ☐ امرأة تحمل القنابل وتفجر المناطق الموبوءة.
- ☐ امرأة تسقي بحليب ثدييها من تصادفه من التائهين والمنبوذين والمنفيين.

أمين صالح

(١٥ / ٤ / ١٩٨٠ البحرين)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يصدر قريباً

سمير الصايغ

مقام القوس وأحوال السهم

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

الياس مرقص

مقدمات
في نقد الفكر القومي العربي السائد

— ١ —

كانت ندوة « القومية العربية في الفكر والممارسة » التي انعقدت في بيروت من ٢٦ الى ٢٩ تشرين الثاني ١٩٧٩ ، مفيدة وممتعة ، جدية ومجدية ، ولا سيّما انها لقاء بين مفكرين عرب من أقطار واتجاهات مختلفة ، حصل في زمن يجري فيه تقطيع أوصال هذه الأمة ، سياسيا واقتصاديا وثقافيا . لكن « مركز دراسات الوحدة العربية » الذي نظم الندوة يبدو كأنه « آخر المقاتلين » في سبيل وحدة هذه الأمة العربية ، آخر العاملين من أجل فكر عربي أصيل حقا يخدم الأمة ووحدتها ومستقبلها . قلت « آخر المقاتلين » لكنني أضع العبارة بين مزدوجين ، فالمقاتلون من أجل الوحدة العربية كثيرون . و « مركز دراسات الوحدة العربية » ، وجميع العاملين من أجل الوحدة العربية ، انما يعبرون اليوم عن أعمق وأرسخ تطلعات العرب في كل مكان . وأن يكون مقر هذا المركز بيروت ، وأن تكون عاصمة هذا العمل الفكري الوحدوي هي بيروت اللبنانية ، قرينة ذات دلالات عميقة ، بعيدة وشاملة . وأنني ، اذ أحيي « مركز دراسات الوحدة العربية » ، وأؤيد عمله ، فلايماني المطلق بأن لا مستقبل ولا حياة للشعوب العربية بدون الوحدة القومية لأمة العرب ، ولايماني المطلق أيضا بأن المسيرة الطويلة الشاقة المتعددة الوجوه نحو الوحدة ، المسيرة التي هي اليوم — أكثر منها في أي وقت مضى — عمل دؤوب ومعركة وثورة ، هذه المسيرة تتوقف ، بين جملة أمور وفي رأس جملة أمور ، على الوعي ، اذن على الفكر .

(*) نص المحاضرة التي ألقاها الاستاذ الياس مرقص في إطار سلسلة الندوات التي ينظمها « الديموقراطيون العلمانيون » في مركز « تجمّع لبنان الواحد » .

من جهة ثانية ، انني ، اذ أوجه حديثي الى «الديمقراطيين العلمانيين» ، بما فيهم «تجمع لبنان الواحد» ، فانني أرى لهذا التوجه معنى بالغ الأهمية . في رأيي ، لا وحدة عربية ، لا أمة عربية ، بدون الديمقراطية والعلمانية ولبنان الواحد . بدون التطلعات والمسائل والهموم المتمثلة فيكم وفي أمثالكم . فإمّا أن تكون أمة العرب أمة مدنية ديمقراطية حرة أو أن لا تكون ، أما أن تكون أمة مواطنين في دولة حق أو أن تكون ممالك مملوكية في عصر الأمبريالية والنفط والاشتراكويات (أي اشتراكيات متأخرة ومزيفة سماها ياسين الحافظ تأخَراكيات) . أجل . هذه قضية كبيرة جداً . ونوعا ما جديدة . أجل . بكل تأكيد . هذه القضية الكبيرة لن تتحقق . لن تَتوقعن . الا بحركة التاريخ . بحركة الجماهير الشعبية الوطنية . الجماهير البشرية المقهورة قهراً كليا وعيانيا . والتوّاقة ليس فقط إلى خلاص بل ايضا الى نضال مُجْدٍ يضعها على درب تقدم تاريخي .

لكن الوعي مسؤول ، وكان مسؤولا . قبل عشرين عاما كان الوعي قاصرا . كان مقصرا عن حركة التاريخ ، عن التحرك الشعبي . عن الواقع — الإمكان ... ثم . في حقبة التدهور ، كان ولا يزال في معظمه مشوها ومضللا : الصحافة والمجلات التقدمية والثورية في واد ، والبشر وأحاديثهم اليومية في وادٍ آخر . أكثر من مرة ، كانت النخبة الراكبة على الساح دون مستوى وعي البشر العاديين .

الوعي مسؤول ، كان مسؤولا ، سيكون مسؤولا .

— ٢ —

قلت : الوعي ، الفكر . في المادية الجدلية ، في البند الأول من بسط المادية الفلسفية حسب لينين ، نجد سلسلة ثنائيات مقولاتية ، أو أزواج مفهومية ، هي : كائن — فكر ، طبيعة — روح ، مادة — وعي ، فيزيقي — نفسي . اذن ، حين أقول : وعي ، فكر ، فإنني أقصد أولا هذه الهوية الكبيرة الواحدة التي هي أكبر من الفكر الفكري ، والتي هي بالأحرى : الفكر ، الوعي ، الوجدان ، الروح ، النفسي ، الشعور والمشاعر والعواطف ، الخ ... وبالضبط ، ان أحد الفروق الرئيسية بين الماركسية والعقلانية السابقة لهيغل هي أن الماركسية — جزئيا وراء هيغل ، لكن متجاوزةً هيغل — ترد الاعتبار الى كل ذلك الذي كان ، في العقلانية السابقة ،

أقارب فقراء للعقل بالمعنى العقلاني المحدود والعصبويّ، إن صحّ التعبير، الى الشعور والمشاعر والعواطف، الى الوعي الجنيني والبشر العاديين، الخ... إن المادية الجدلية تأخذ هذا كله تحت جناح مقولة الفكر الأولية أو الروح أو النفسي أو الوعي — الوجدان. لينين يدافع عن حلم الشغيل، يتكلم — بعد قوله المأثور: «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية» — عن «الأهمية العالمية للأدب الروسي»، الخ، ضد طبقوية وعلموية ونخبوية الاقتصادويّ مارتينوف.

انني اقصد شيئين:

أولا، شيئا عنكم، عن كل واحد منكم: ما روحكم؟ ما نَفْسُكم؟ ما هو نَفَسُكم. عطشكم، تطلعكم؟ ماذا تريدون؟

في رأيي: العلمانية العلمنة، ليست روحا، إنها جزء. اذا أخذت موقعها الصحيح، اذا اندرجت في «كل» أكبر منها بكثير، مؤسس على أساس ليس هو العلمانية والعلمنة، بل هو الانسان، اذن، تاريخيا وعيانيا، الانسان والأمة والمستقبل العربي، فعندئذ نكون في الخط الصحيح. في الحالة المعاكسة، نكون في العلمانوية. هذا المذهب العلمانوي ليس شيئا كثيرا بل لعله لا شيء، لعله العدم.

شخصيا، أنا اعتبر نفسي ماركسيا ناصريا. ولا أعتقد أن هناك من يسبقني أو يفوقني في ذلك. بالعكس: أنا أعتقد أن الماركسي طراز نادر في لبنان، في الوطن العربي. والى حد ما خارج الوطن العربي أيضا. أنا مصر على الماركسية، أنا ماركسي و«ماركسي أرثوذكسي»، أعارض وأحارب كل ما أعتبره انحرافا عن الماركسية. بل أنا متهم بنزعة الاستئثار، كأنني رجل يدافع عن بضاعته ضد الذين ينافسونه عليها. مع ذلك، أو بالأصح لذلك، أنا لست ماركسويا. أنا لست ماركسويا لأنني أعمل بتوصية ماركس الذي قال: أنا لست ماركسويا. أجل، ان هذا القول، ككل قول وككل أطروحة كبيرة أو صغيرة، له سياق، له هدف. لكن سياقه معلوم، هدفه معلوم: ماركس يجلد الماركسويين، الماركسويين الاوروبيين الذين كانوا أرقى من الماركسويين العرب الحاليين. قوله الآنف ليس قولا محددا ومحدودا فقط، بل هو، نوعا ما، كل خطه الفكري والذهني والروحي.

حين تتحول الماركسية الى ماركسوية، والناصرية الى ناصروية، والمسيحية الى

مسيحوية ، والاسلام الى إسلاموية ، والعروبة الى عروبوية ، واللبنانية الى لبنانوية ، الخ... نكون قد أقمنا الوثنية ، ست وثنيات ، مئة وثنية ، وثنيات شتى مختلفة ومتعددة الى ما لا نهاية ، لكنها جميعا الوثنية أولا وأخيرا ، وعلى حد سواء. وبما أن الوثنية الآدمية قائمة بالمبدأ في النفس والفكر والمعرفة ، فيمكن أن نقفز من وثنية الى اخرى. بينما المطلوب اليوم ، في مستوى الفكر والروح. «العودة ال البدء» : تأسيس الانسان ضد الأوثان.

ولئن كنت أميز نفسي وافرق نفسي عن الماركسوية والناصروية . وعن الاسلاموية والمسيحوية والعروبوية الخ... فبالأحرى و«بالأسهل» انني أميز وأفرق نفسي عن العلمانوية. ولئن كنت أؤيد العلمنة ، وأؤيدها بشكل قطعي ، فليس ذلك فقط لأنني أؤيد الاندماج القومي الاجتماعي ، ليس لأنني ملتزم التزاما مطلقا بالأمة ، بل أولا وأساسا لأنني ملتزم بالانسان ضد الأوثان. بالتالي ، بالبداهة ، ليس هدفي ولا مبدئي ان أنصب وثنا آخر يدعى العلمانية ، مبدئي وهدفي أن أقيم مفهوم الأمة على مفهوم الانسان ، اذن على مفهوم الانسان والتاريخ ، على الكلي العياني ، على السياسي الحق ، على الاجتماعي ، الاجتماعي الحقيقي الذي ليس منحلا ولا مُستَنفَداً في الاقتصاد وعلاقات الانتاج.

على سبيل المثال ، حين اسمع أن الأسرة أو العائلة ، اذن علاقة الرجل والمرأة ، هي «بنية فوقية» ، حين اسمع هذا القول على لسان عروبي ، فانني أكاد ألعن الساعة التي جاءت فيها الماركسية ومفرداتها الى بلادنا. كلا ، ان العلاقة بين الرجل والمرأة ليست بنية فوقية ، انها أولا أكثر من تحتية ، تحت تحتية. هذه العلاقة بين المرأة والرجل هي ، من بين جميع العلاقات الاجتماعية ، العلاقة الأكثر طبيعية. انها العلاقة الاكثر طبيعية ، والعلاقة الأكثر اجتماعية وتاريخية وروحية في آن معا. انها العلاقة الأكثر دلالة على تقدم الانسان. وهي العلاقة الأقدم والأعرق.

هنا أولى مفارقات الفكر القومي القوماوي. فهو يمدّ الأمة الى وراء ، الى تحت ، الى الجاحظ وذي قار وعدنان وغسان وقحطان. الى سام بن نوح وأبيه وجده آدم ، ان استطاع. وهو أحيانا يستطيع. يستطيع باسم الانسان — اللغة — الأمة ، الثالوث الباهت التاريخية في الفكر القومي. لكنه ، رغم هذا المد الى وراء والى

تحت، ممتنع وممسك عن هذه المنطقة الحرام، في الفكر النظري الصريح على الأقل، انه مشدود الى الوراء، لكن بدون عمق، بدون شمول وجذرية.

—٣—

اذن، الشيء الثاني الذي قصدته يتعلق بالفكر القومي: السؤال واحد. لم يتغير، أكرره على الفكر القومي: ما روحه؟ ما نَفْسُه؟ ما هو نَفَسُهُ وعطشه وتطلعه؟ ماذا أراد ويريد؟ قبل عشرين عاما ماذا أراد؟ واليوم ماذا يريد؟

هنا ينتابني ألم، ولا أقول «مرارة». هنا المأساة، مأساة الفكر القومي. ومأساة الأمة، مأساتنا، مأساة تراجع وتدهور وانتكاس.

بادىء بدء، لا بأس من ملاحظة ان دائرة نفوذ الفكر القومي، كمنظومة ايديولوجية تامة، أو هكذا يريد نفسه، قد تقلصت وانحسرت. لكن أين المأساة في هذا؟ أليس انحسار نفوذ الفكر القومي القوماوي حاصلا لصالح نفوذ الماركسية والعلمية وما شابه؟ كلاّ. بل لصالح اليسراوية وجموحها الطبقوي والبؤريّ: هكذا كان الأمر قبل قليل. أما الآن فاللون الغالب على ساحة الفكر السياسي المتعطش الى عمل سريع هو الخليط: خليط من ماركساوية وقوماوية واسلاموية وعناصر اخرى متنوعة. على قاعدة ثَورانية ومحافظة. آنية وسرمدية وبالتالي دَورانية. لم نخرج من السحر: النورانية اليسراوية البؤروية التي لم يلفها النسيان بعد. هل تختلف كثيرا عن النورانية الحالية. الاسلامية. الآتية عبر آبار النفط؟ الأمة. المبدأ القومي، منفية ومنفيّ. اليوم وفي الأمس.

والفكر القومي إزاء هذه الحالة كلها. عاجز. انه ضائع. عاجز. مغزوّ. ومنتكس. حدّه انثلم منذ فترة غير قصيرة. والآن كأنه فقد حدّه نهائيا. روحه في نزاع. عطشه غير واضح. ضميره معذّب. وعيه متمزّق.

القيمة التاريخية لأي فكر قومي عربي مستحق هي في ندائه: الوحدة العربية القومية. هذه هي صرخته الطبيعية. هذه هي مشروعيته. هذه هي دعوته. وهذا هو الشيء الأهم والأبرز والأكثر حدّة في الفكر القومي العربي كما عهدناه ونوعا ما عشناه قبل ربع قرن ونيف: كانت هناك وحدة أمامه. في متناول اليد إن صحّ

التعبير ، عمل من أجلها بصدق وقوّة ، لعب دورا وازنا ومعبئا . الفكرة القومية العربية ، وان ليس المنظومة الفكرية العقائدية ، صارت معتقدا للشعب . الآن يختلف الأمر : ظاهرا ، ليست الوحدة في أمر اليوم ، ولا في المستقبل المرئي بالعين إن صحّ التعبير . والفكر القوماويّ عاجز :

١ — لم يدقق النظر في عقيدته القومية ، لم يفرز الصواب والخطأ في هذه العقيدة ، لم ينفذ إلى ما هو أعمق وأبعد ، لم يتجاوز نفسه .

٢ — لم يفهم التجربة التاريخية لحركة الجماهير العربية في الخمسينات وبعدها ، ولا سيما تجربة الوحدة السورية — المصرية . ما زال ينظر الى الموضوع بمنظار العقيدة القومية .

٣ — يمكن القول بصدد قضية الوحدة العربية ان الجميع « باعوها » ، الجميع أي الخليط السائد حاليا والقوماوية أيضا . باعوها بين عداء وتحية وبكاء . وهذا أمر طبيعي : من الطبيعي أن ينتكس الفكر القومي العربي ، القوماوي ، في موضوع وحدة العرب القومية . فاذا كان الراهن هو الآني ، اذا كانت دنيا الفكر مشطورة بين السرمدية والآنية ، اذا كانت الوحدة القومية انبثاقا من الأمّة — المثال السرمدي الوهمي ، عندئذ فإن قضية الوحدة العربية لا تجد لها اليوم مرتكزا حقيقيا . الأمة العربية الواحدة وتجزّؤ هذه الأمة الواحدة اقنومان متعايشان جيدا في الفكر القوماوي العربي وضميره المعذّب .

٤ — هذا الفكر القوماوي ، العاجز اليوم ، بحكم منهجه اللاّجدلي واللاتاريخي ، وبحكم منطلقاته نصف — الوهمية في موضوع الوحدة العربية ، منتكس ايضا عن علمانيته النسبية في الخمسينات .

آنذاك كان التمييز بين الأمة والدين ، بين الجماعة القومية والجماعة الدينية ، أحد أركان فكر ساطع الحصري مثلا . ساطع الحصري ساجل ضد فكرة الأمة الاسلامية ، ضد بعض مواقف جمال الدين الافغاني ، بيّن دور الاسلام في تكوين أمم أخرى غير العرب ، مثلا الأمة التركية . تأكيد الحصري على اللغة يتخذ ، بشكل صريح وبدهي ، هذا المعنى : الأمة غير الدين ، الجماعة الدينية والجماعة القومية شيئان ، والتاريخ ذاهب في اتجاه تغليب الأمة — اللغة ...

اليوم ، يبدو الفكر القومي ضائعا ومتراجعا تحت تأثير الخلافة الاسلامية اللاقومية الآتية من ايران ، علما بأن التجربة الايرانية الحاضرة تقدم مسوغات جيدة للمبدأ القومي : لا الوحدة الدينية (الاسلامية) ، ولا الوحدة المذهبية (الشيعية) ، تستطيعان ازالة الأمم : هكذا أذربجيان ، كردستان ، عربستان ، الخ... لو كان ساطع الحصري على قيد الحياة ، لكان على الارجح استنتج النتائج وأطلق ردا من الفكر القومي على الزعم الديني المشهور . ولا أدري ما اذا كان الفكر القومي السائد سيظل على اهماله للتاريخ الحقيقي ، ولا سيما للاسلام وتجربة الثورات الاسلامية في تاريخنا الحديث . لا أدري ما اذا كان ، في مجابهته للريح الجديدة ، سيظلّ على نظرية «الانسان القومي» ، أي على وثنية مفهوم الأمة الكامنة في نظرية الانسان القومي ، أم أنه سيمضي الى فكرة الانسان والتاريخ والأمة ، أي الى المبدأ الذي ينصف الدين . ينصف الاسلام بشكل خاص ، يؤكده ضد الوثنية والوثنيات والوثنية الدينية ، يحرر الدين . ويقيم العلمانية صريحة ونهائية .

— ٤ —

لكن ، ما هي ، بوجه عام ، مواقف الفكر القومي العربي ، القوماوي ؟ وأين مواضع قصوره الجذريّ ؟ كيف تبدو لي مواقفه اليوم ، في ضوء ندوة «القومية العربية في الفكر والممارسة» ، وفي ضوء الاضبارة المصرية المنشورة في أحد أعداد مجلة «الفكر العربي» قبل عامين (المساجلة . مع لويس عوض وتوفيق الحكيم) . وفي ضوء مقالات ومناسبات أخرى ؟

١ — ما زال الفكر القومي العربي يقول بوجود الأمة العربية . وهذا أمر جيد تماما . وما زال يعتبر كلمات وجود وموجود وموجودة أعظم كلمات في القاموس النظري والعملي ، وهذا أمر سيّىء تماما .

عنده ، الكينونة غالبة بالأصل والنهاية على الصيرورة . الصيرورة أمر في الماضي . صحيح أنه يقول «تكوّن» : لكن ، عنده ، الكائن أكل التكوّن . التكوّن تمّ ، أو تقريبا ، في زمن الجاحظ والرد على الشعوبية ، والكائن مفرغ .

عنده ، الكلمات — ولا سيما هذه الكلمة : الأمة — أشياء ، وليست تعيينات انها اذن تصير أشباحا .

حين يقول «الأمة العربية موجودة، موجودة»، نسأله على الفور: أي وجود؟ وجود حي فاعل، أم وجود هامد وغير فاعل؟ هل الوجود الفاعل هو اليوم للأمة، للأمة والطبقة، أم هو للقطر والطائفة؟ قارنوا اليوم وما قبل عشرين عاما.

وجود، موجود؟ ما هو الوجود الذي نؤمن به ونريده لهذه الأمة العربية؟ هل نريد أمة عربية موجودة كما الحجارة موجودة في الطبيعة، أو كما «فلاحو الشرق الأوسط موجودون» في مرآة دورين وارينر صاحبة كتاب «الأرض والفقر في الشرق الأوسط»؟ نحن نريد للأمة العربية وللبشر العرب، بالتلازم، وجودا آخر، وجودا حيا فاعلا حرا.

والتجربة قد دلت على أن ليس كل القائلين بوجود الأمة العربية وقدمها وعراقتها التاريخية أو اللاتاريخية هم حتما أنصار للوحدة العربية. ثمة قائلون كثيرون، بل مؤمنون كثيرون، بالوحدة المذكورة، والعراقة، وما شابه، عارضوا الوحدة، يعارضونها، وسوف يعارضونها: لعلهم متآلفون مع تاريخ الأمة الواحدة والمجزأة، بوصفها والحمد لله واحدة وموجودة.

الفكر القومي العربي يستمد الوحدة العربية من وجود الأمة العربية وحسب. نحن نبني واقعية الأمة العربية على راهنية قضية الوحدة العربية المرتبطة براهنية التجزؤ العربي الامبريالي والتأخري الآخذ في الاستفحال في عصر الأمبريالية والنفط والاشتراكويات، ولذا هناك دائما عمل وحدوي قومي أمامنا، عمل من أجل الأمة.

٢ — الفكر القومي العربي لا ينظر الى الواقع القومي، الى مفهوم الأمة الكائني، كمستويات أو درجات في البسط المنطقي — التاريخي. عنده، العرب أمة، الفرنسيون أمة، الروس أمة، البلغار أمة، الأتراك أمة، البابليون أمة أو ليسوا أمة، كذلك التركمان، ومغول الماضي والحاضر. على كل حال، العرب أمة، كما الفرنسيون أو الانكليز أو الطليان أمة. لكن العرب مجزأون سياسيا، بل أيضا اقتصاديا وثقافيا... الخ. اذن، هذا التجزؤ لا شك نابع من الاستعمار، والاستعمار يمكن أن يكون الفرس البارتيين والساسانيين والذين سبقوهم، والمكدونيين، والرومان، والبيزنطيين، والفرس مرّة أخرى، والمغول، والصليبيين، والأتراك

السلاجقة. والاتراك العثمانيين، والتركمان، والاستعمار الفرنسي والاسباني والانكليزي والايطالي والاميركي. ربما الحثيون ايضا هم في صنف الاستعمار، ما داموا غير ساميين ولم يخرجوا من شبه جزيرة العرب. أما السومريون فهناك عدة نظريات عن أصلهم. احداها تقول أنهم خرجوا من جزيرة العرب، وأنا — أقصد الكاتب أو المحاضر نصير الأمة العربية العتيدة الذي استمعت اليه قبل عامين — أرجّح صحة هذه النظرية! (وأطوي حقيقة اللغة السومرية!). بالطبع ليس كل الفكر القومي العربي يذهب هذا المذهب، الذي من شأنه ان يخفض دور الاسلام واللغة العربية: ان الفكر القوماويّ ألوان عديدة، لكنه، بوجه عام ومبدئيا، مذهب عراقة.

قلت: القومي مستويات، درجات. واضيف: ثمة مستوى في القومي قديم جدا، ثابت، راسخ، ومتغير، قوامه بيئة، ثقافة، انتاج، حياة. الفكر الماركسي أهمل هذا الوجه في المسألة. الفكر الماركسوي ينكره، وأحيانا ينكر الأمة. الفكر القوماوي يضخمه، يشوهه، ويعجز عن القبض على حقيقته. ما دامت المضامين مقلصة عنده الى أمة — لغة أو الى لغة وأصل يدعى تاريخا. وما دامت فكرة الاقليم الجدلية والتاريخية مفقودة أو منبوذة لصالح فكرة «الأرض» الجغرافية — المجرّدة.

٣ — الفكر القوماوي، شأنه شأن الماركسوي والاسلامويّ الخ... وشأن قسم كبير من فكر البشرية، واقع في مانوية (ثنائية الخير والشر) الألفاظ. القاموس الأساسي مقسوم الى بابين متوازيين متعارضين متحاربين: ثمة كلمات كبيرة تنتمي الى مملكة النور والخير والحق. وكلمات كبيرة مقابلة تنتمي الى مملكة الشيطان. بالطبع كلمة «استعمار» وكلمة «اقليم» هما في المملكة الثانية.

بتعبير آخر: الوثنية قائمة، وهي هنا وثنية الألفاظ. وبالتالي لا يمكن أن تقوم معرفة حقة لأي شيء ذي أهمية. المبدأ الأول في المنطق الجدلي هو اسقاط صفتي القدسية وعكسها عن الكلمات، هو معرفة الكلمة في السياق، هو وعي تعدد معاني الكلمة.

بتعبير آخر أيضا: ان كل الفكر العربي — القومي والماركسي والاسلامي والليبراني

الخ — يشكو من غياب الفلسفة، الفلسفة بالمعنى اللينيني البسيط الشعبي والفلسفي العالي في آن معا، أي الجذريّ، الذي هو أولا نقد اللغة، نقد اللسان البشري. ثمة حاليا ثورة في العلوم الانسانية، تطور مذهل للألسنية وعلوم اللغة. انقلاب بالغ الأهمية والحيوية بالنسبة الى المعرفة ومصائر البشرية. لكننا أولا بحاجة الى تمثل الأبسط، الأكثر أساسيةً وجذرية وآدمية.

٤ — في الفكر القومي العربي، الأمة لغة، جماعة اللغة الواحدة. هذا الموقف ينسجم مع الحس الشعبي العربي، وهو صحيح وناقص ومشوه. انه جزئيا تعميم للحالة العربية، يرضينا ويعزز ايماننا القومي العربي بالمحسوس الكبير والبالغ الأهمية والحيوية الذي هو اللغة العربية. لكنه يشد الفكر في اتجاه «الطبيعة» ضد «التاريخية»، في اتجاه الماضي ضد المستقبل والراهن. في اتجاه نوع من عرقية روحية أو عراقة روحية ضد الضرورة الراهنة ووعي هذه الضرورة الذي هو الحرية والارادة.

حسب الفكر القومي، العرب أمة واحدة. سويسرا ليست كذلك. بلجيكا ليست كذلك. الهند ليست كذلك. ولا بأي معنى من المعاني. بشكل مطلق. المعاني محذوفة. الأمة ليست بأيّ حال مسألة لغة. ساطع الحصري الذي أقْنَمَ الأمة في اللغة، برهن ان سويسرا أو بلجيكا موجودة كدولة واحدة رغم تعدد اللغات، بسبب تداخل وتشابك اللغات تداخلا وتشابكا شديدين فوق أرض سويسرا وبلجيكا. لكن البرهنة كانت خاطئة واهمة بشهادة الخريطة والتاريخ. أحمد بهاء الدين، وهو أفضل الكتاب الداخلين في المناظرة مع لويس عوض وتوفيق الحكيم، وأكثرهم انصافا، ونوعا ما، إدراكا لقصور وفراغ «الفكر القومي». قال، عرضا، ان اللغات الفرنسية والالمانية والايطالية تتوزع سكان سويسرا بالتساوي: ثلث وثلث وثلث. هذه المرّة الأرقام خاطئة وخاطئة جدا. التوزع الصحيح هو ٧٢٪ للألمانية و٢٣٪ للفرنسية و٤٪ للايطالية. أحمد بهاء الدين قال: «سويسرا ليست شعبا بل هي شركة مساهمة ناجحة. وحيادها في الحربين العالميتين وفي الحروب الأوروبية ناجم عن التوازن اللغوي القومي الداخلي»... فليتنا نحن كنّا «شركة مساهمة ناجحة»، أي شراكة حياتية وديمقراطية. المثال السويسري استحوذ على اهتمام لينين أيضا، الذي عاد اليه ربما عشر مرات، مثل ساطع الحصري، لكن

الذي استحوذ على اهتمام لينين في المثال السويسري هو الديمقراطية. ديمقراطية سويسرا التي هي بلد البنوك من فضلكم. بلد برجوازي رأسمالي فيه أمور قبيحة لا شك. كتاب ستالين الأشهر «الماركسية والمسألة القومية» يبدأ. بعد تمهيد قصير هدفه تبديد «الضباب القومي». بتعريف للأمة. مداخلة لينين الأولى في المسألة القومية وعنوانها «ملاحظات نقدية على المسألة القومية» (١٩١٣ أيضا) تنفتح على موضوع مساواة اللغات والمثال السويسري. في الفكر القومي العربي. حين يكون ديمقراطيا، الأمة والديمقراطية مملكتان. وهو بوجه الاجمال مكتف بالمملكة الأولى. مستغن عن الثانية. وأحيانا يعارضها تحت لواء معارضة «نظرية الارادة المشتركة». «النظرية الفرنسية» في الأمة.

٥ ــ الأمة لغة. هكذا يقول الفكر القومي العربي. وأحب أن أقول: الأمة لغة قومية. الأمة بنت اللغة. لكن اللغة بنت الأمة. يجب أن تصير لغة قومية.

هذه مسألة متعددة الوجوه. أحب الآن ان اشير الى أحد هذه الوجوه في أوروبا عصر النهضة. اللغة القومية لها تكوّن أو ولادة. هذه الولادة هي التقاء واندماج اللغة الشعبية العامية واللغة الأدبية. ومعظم الذين صنعوا اللغات القومية الحديثة كانوا «انسانويين» غارقين في اللغات اللاتينية واليونانية وغيرها. وفي التاريخ القديم، الكلاسيكي. عندنا. اليوم. انشطار كبير ومرعب!

ان اللغة أولى علائم الأمة، منطقيا وتاريخيا. واللغة لها رسوخ كبير جدا. ولها تطور وتاريخ متنوع. وهي عنصر فاعل وعامل صاعد في أوروبا العصور الوسطى. والأمم، الدول الحديثة، قامت على أساس القومية ــ اللغوية أولا. بعد تكوّن سابق، لغوي ــ قومي ــ اقليمي ــ سياسي ــ ثقافي ــ الخ. استغرق قرونا. هذه السيرورة اقتضت أو تضمنت عدة تطورات أو عمليات، منها هذه العملية الأخيرة نوعا ما: ظهور اللغة القومية أو الأمّوية، الأدبية ــ الشعبية أو الشعبية ــ الأدبية.

الفكر القومي العربي، حامل اللغة والأمة ــ اللغة، لا يرى هذه العملية. ولا يرى عمليات أخرى في ميدانه المفضل: اللغة، وهو مركوب أكثر مما يجوز بالحرب على العامية ودعاة العامية والعاميات. وهو. عمليا ورغم جميع التصريحات المعاكسة، شاطب على مسألة تطوير اللغة العربية.

غني عن البيان أنني حين أذكر تاريخ أوروبا الغربية وتجربتها في صدد اللغة واللغة القومية، فانني لا أدعو الى نقل التجربة الاجنبية (النقل مستحيل، «التجربة» ليست تجربة في مخبر بل هي تاريخ بشر)، لكنني أدعو الى معرفتها وفهمها وعقلها وتمثلها، لأن لها عقلا، عقالة، طابعا من عمومية.

٦ — «الأرض المشتركة» علامة يعترف بها الفكر القومي العربي: الوطن العربي على امتداد واحد. من جهتي، بعد التفكير، افضل كلمة «اقليم» على كلمة «أرض». في قاموس الفكر القومي وغيره، تبدو «الأرض» مفهوما جغرافيا مجردا، ويبدو الامتداد الواحد امتدادا خريطيا. وأنا أعطي كلمة «اقليم» معنى جغرافيا — اجتماعيا — بشريا — تاريخيا: اندماج الناس بالأرض — الاقليم، واندماجهم الاجتماعي — القومي فوق الأرض — الاقليم. قد يكون الاقليم كبيرا جدا كما هي حال الأمة الروسية، أو صغيرا جدا كما هي حال لوكسمبورغ، دوقية لوكسمبورغ العظمى.، لكنه الاقليم.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

— ٥ —

يجب ان ننتهي من تأليه الألفاظ، من عبادة الفاظ، ولعن الفاظ.

يجب أن نتخطى العوامل المستقلة، منهج العلائم المنفصلة.

يجب أن ننظر الى تاريخ الأمة على أنه تناضد طبقات «جيولوجية» ان صح التعبير.

يجب أن نبني الوطنية عمارة تاريخية ومستقبلية.

لا يمكن ان ندحض الخصم الاقليموي بدون اكتشاف الصواب الذي في ضلاله. بدون التعرف على الحق الذي وراء باطله والاعتراف به.

لا يمكن أن يستولي مفهوم الأمة العربية فعلا على شعوب مصر وتونس والجزائر والمغرب الخ... ما لم يكف عن كونه فكرة عربية — شامية — عراقية — صحراوية.

٧ — أخيرا، من جديد: الديمقراطية. الديمقراطية بمثال التجربة العربية الكبيرة، ومثال صغير أوروبي.

أولا، التجربة العربية الكبيرة: وحدة ١٩٥٨ — ١٩٦١. أسمع نقاشا بين مصريين وسوريين مسؤولين عن التجربة التي تحير كثيرا ويبكى عليها، فكأن التاريخ يخرج من بطن الذوات — النخب، في حين ان الذات الحقيقية الوحيدة، في المرجع الاخير، هي المجتمع. «المجتمع»، في مستوى نظري بالغ التجريد، وبالتالي في المستوى التاريخي والعياني أو شبه العياني: الشعب، البشر، الطبقات، الصراعات الدنيوية، العالم، عالم الدول والأمم الأمبريالية الخ... وأكاد اقول: ان الديمقراطية ليست فقط هدفا، أو هدفا وطريقا، بل هي ايضا موقف في نظرية المعرفة ان صح التعبير. هذا من شأنه ان يضع حدا للهذيانات المثالية، للنخبوية والنخبويات، للارادوية والادارويه، للاقتصادوية والسياسوية، للمشروعوية والاخلاقوية والشعر.

ثانيا، المثال الأوروبي الصغير: دوقية لوكسمبورغ العظمى. هي بلد صغير جدا، يقع بين المانيا وفرنسا، فيه فحم وصناعة فولاذ، ليس فيه جامعة، لغته الشعبية الألمانية، لغته الرسمية الفرنسية على ما يبدو (هكذا اراد المواطنون الاحرار)، الناس يسمعون موسيقى باخ وموزار وبيتهوفن، يقرأون غوته وفكتور هوغو ومغامرات تيل أو يلنسبيغل الخ. هذا البلد احتله الجيش الألماني الهتلري بلمح البصر... مشروع المانيا العظمى يكتسح أوروبا... قرر هتلر أن يستفتي شعب لوكسمبورغ. تضمّن الأستفتاء سؤالين: من هو وطنك؟ ما هي لغتك؟ الجواب «الطبيعي»، أو على كل حال الجواب المنتظر: وطني المانيا العظمى، لغتي الالمانية. تسعون في المئة من الناس أجابوا: وطني دوقية لوكسمبورغ العظمى، لغتي اللوكسمبورغية!

الياس مرقص